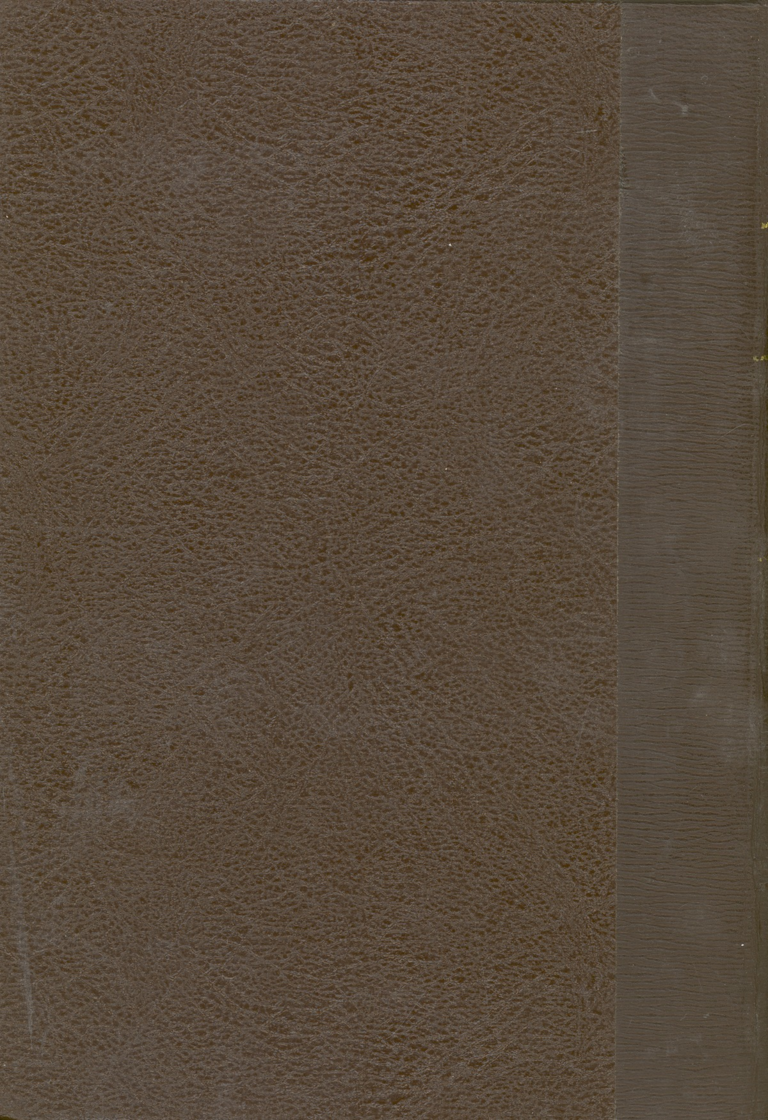
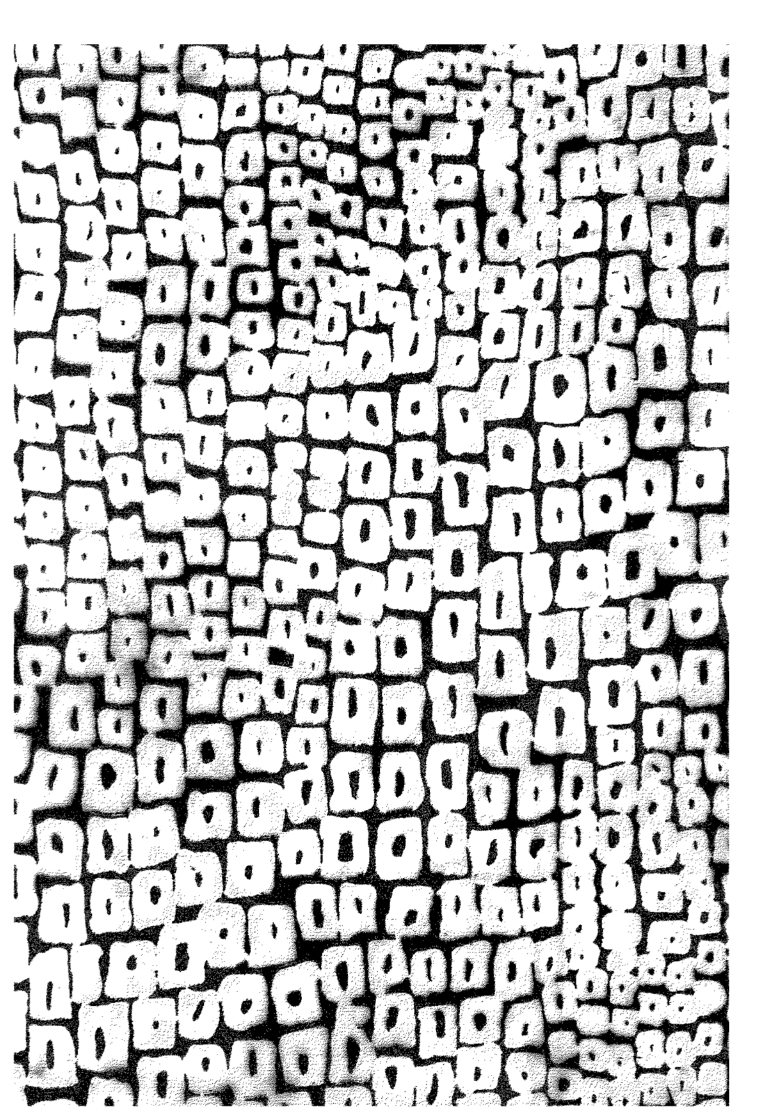
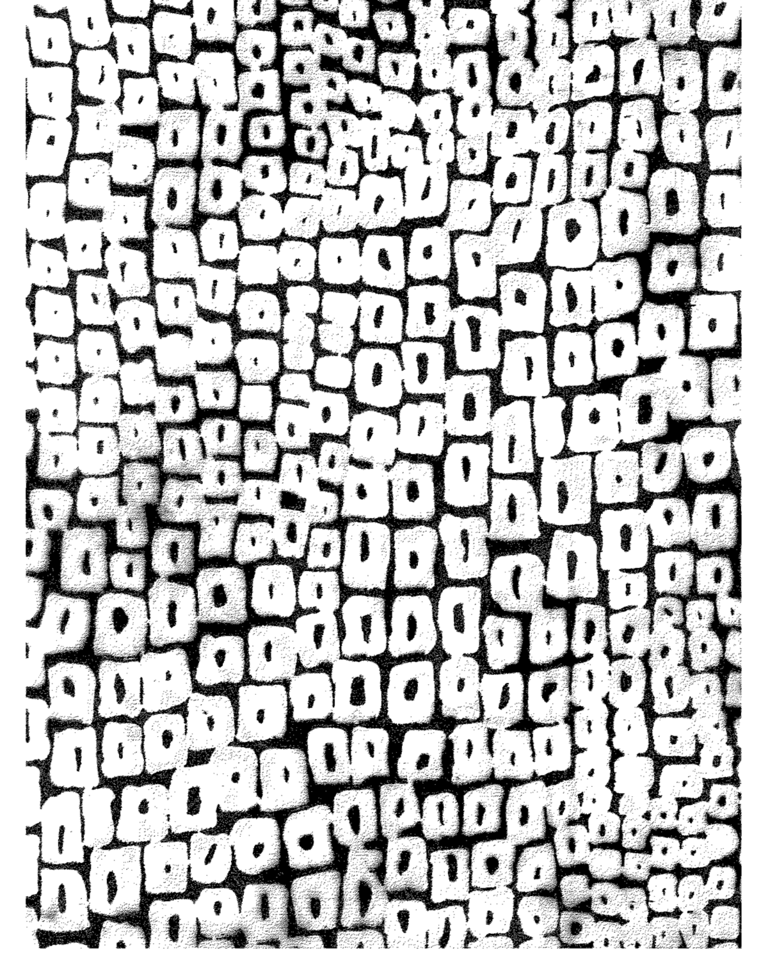
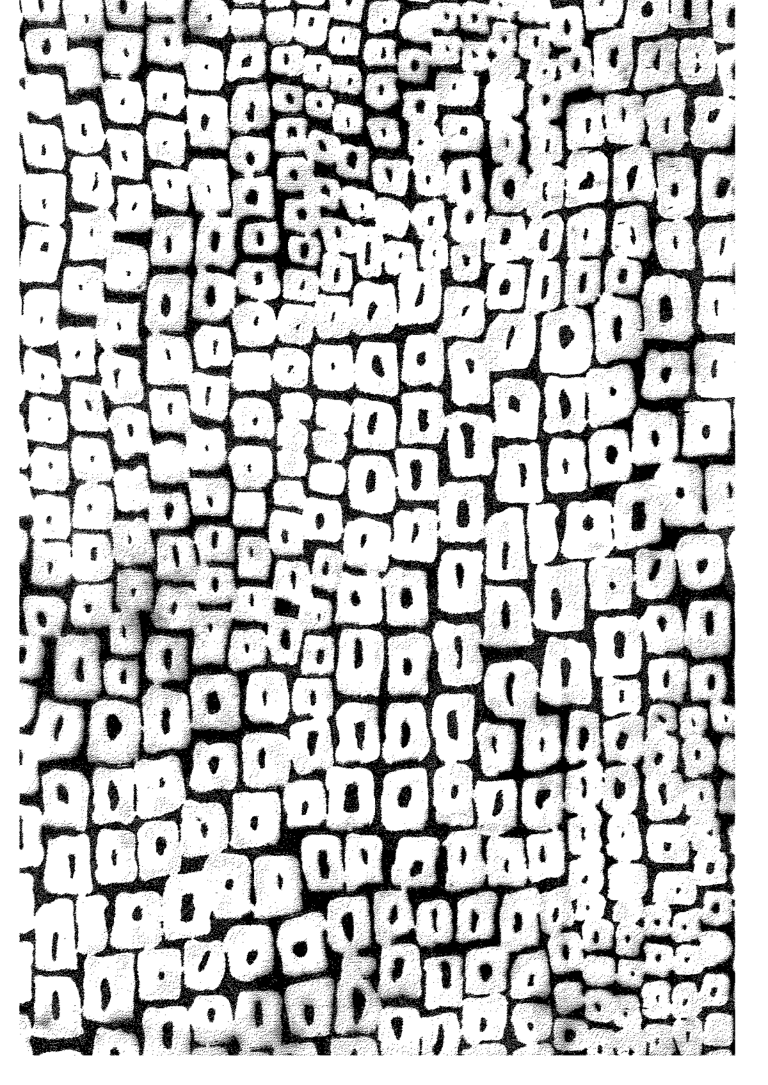










١٠ مايو (أيار) ١٩٨٠ م
٢٥ جمادى الآخرة ١٤٠٠ هـ

محتويات العدد

- **الوسائل والغايات فى سيكولوجية اللغة**
  بقلم : ربيكا.م. فرمكينا
  ترجمة : أمين محمود الشريف
- **الأمومة الدينية أو تركيز السلطة الدينية فى يد المرأ**
  بقلم : رناتو أورتيز
  ترجمة : أمين محمود الشريف
- **التصور الصينى والمسيحى للعالم فى القرن السابع**
  بقلم : جاك جيرنت
  ترجمة : الدكتور حسين فوزى النجار
- **مذهب العدمية الطبيعية فى الشرق**
  بقلم : تاكهيرو سويكى
  ترجمة : محمد جلال عباس



١ ــ يتألف عنوان هذا المقال فى الإنجليزية Psycholinguistics من كلمتين الأولى كلمة Psycho وهى تشير إلى علم النفس ، والأخرى Linguistics وهى تعنى علم اللغة . وذلك يدل على أن علم اللغة النفسى يتألف من علمين هما علم اللغة وعلم النفس .

٢ ــ والسر فى ذلك أن مباحث هذا العلم تتكون من شطرين : الأول خاص باللغة وهو دراسة السلوك اللفظى للمتكلم أى اللغة . والثانى خاص بعلم النفس وهو دراسة النشاط العقلى الإنسانى الذى هو أساس الكلام . وبعبارة أخرى يثير المؤلف مسألة الارتباط بين اللغة والفكر ، وهذا هو ما أشار إليه الشاعر العربى القائل :

الكاتبة : ربيكا . م . فرمكينا

دكتوراه فى العلوم ، مدير فريق اللغويات الإحصائية بمعهد اللغويات التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية . ألف العديد من المقالات عن تطبيق الطرق الإحصائية والنفسية على علم اللغة .

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - وسابقًا رئيس هيئة الألف كتاب بوزارة التعليم ، ومدير إدارة المعارف العربية بوزارة الثقافة .

إن الـكلام لفى الـفؤاد وإنما

جعل اللسانُ على الفؤاد دليلاً

٣ ـ ووجه الصعوبة فى هذا العلم ـ علم اللغة النفسى ـ هو التناقض بين الوسيلة والغاية . ووجه هذا التناقض أننا لا نستطيع أن ندرس إلا ما يمكن ملاحظته وهو الكلام والسلوك اللفظى - ولكننا نسعى فى الوقت نفسه إلى فهم ما لا يمكن ملاحظته وهو النشاط العقلى وآليات السلوك اللفظى ، وهذا يشبه الجمع بين النقيضين .

٤ ـ ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى دراسة اتجاهين حديثين فى هذا المجال هما : الترجمة الآلية بواسطة الكمبيوتر ، ثم التعرف الآلى على الكلام ، ويبين المؤلف أثر هذين الاتجاهين فى النظرية اللغوية .

هذا والمقال حافل بأبحاث متعددة ، ولكنها أبحاث نظرية أكاديمية لا يعرفها إلا أهلها من المشتغلين بعلم اللغة وعلم النفس .

كل علم جديد يُطلق عليه عند مولده اسم العِلمَيْن الأبوين : العلم (س) والعلم (ص) . ثم يتجه العرف والاستعمال إلى اختصار هذا الاسم المركب ، بتفضيل أحد الحدّين اللذين يتألف منهما الاسم بحيث يصبح اسمًا جديدًا لا يشوش الأذهان . ولنضرب لذلك مثلاً : علم الفيزيقا الحيوية . وهنا نسأل : هل هذا العلم أقرب إلى الفيزيقا أم أقرب إلى علم الأحياء ؟ إن مثل هذا السؤال يبدو اليوم ساذجًا ، ولكنه لم يكن كذلك منذ ثلاثين سنة ، أعنى عند بداية النشاط الخلاق لمشاهير العلماء فى مجال الفيزيقا الحيوية ، إذ كان حينئذ مثار نقاش شديد .

وينتمى كاتب هذا المقال إلى جيل واجه دائمًا سؤالاً من هذا الطراز يتعلق بعلم اللغة الرياضى . وجدير بالذكر أن الجواب الذى قيل فى الرد على هذا السؤال منذ عشرين عامًا يختلف عن الجواب الذى يقال اليوم . فمنذ عشرين عامًا شمل علم اللغة الرياضى كل دراسة لغوية استخدمت الرياضة بأوسع معانيها . ومنذ ذلك الحين أعيد النظر فى تعيين حدود علم اللغة الرياضى ، فاتجه جزء منه ـ وهو نظرية اللغة الصورية مثلاً ـ نحو الرياضيات ، واكتسب جزء آخر ـ وهو علم اللغة الحسابى ـ صورة أدق . أما اليوم فلا يعتبر البحث اللغوى الذى يقتصر على معلومات كمية أو إحصائيات أولية جزءًا من الرياضيات اللغوية الحقيقية التى أصبح مجالها أكثر تحديدًا .

وإذا تقرر هذا فلن نحاول أن نحدد بدقة مجال دراسة علم اللغة النفسى فى الوقت الحاضر . ومن الواضح أن علم اللغة النفسى يمت بصلة وثيقة إلى كل من علم اللغة وعلم النفس . ولذلك إذا أردنا أن نوضح وضع علم اللغة النفسى كعلم من العلوم كان من المفيد أن نرى ما ينطبق فى هذا الصدد على كل من علم اللغة وعلم النفس . وسنوضح الأسباب التى تجعل هذا المنهج جوهريًا بالنسبة لنا .

هناك شرطان ـ على الأقل ـ يجب توافرهما إذا أريد أن يكون أى علم من العلوم فرعًا مستقلاً من المعرفة : الشرط الأول أن تكون هناك صورة واضحة عن مباحث هذا العلم وموضوعه ، أى صورة محددة للمسائل الداخلة فى اختصاصه والخارجة عنه . والشرط الثانى أنه يجب أن يكون لكل علم مستقل أساليبه وطرقه الخاصة التى تتفق مع الخواص الذاتية لمسائله ومباحثه . ولاشك

أن هذين الشرطين متوافران فى كل من علم اللغة وعلم النفس . بيد أنه يتعين علينا أن نعيد النظر فى بعض النقاط الخاصة بعلم اللغة فنقول :

يعرف علم اللغة بأنه العلم الذى يبحث فى اللغة الطبيعية . ويبدو هذا التعريف واضحًا لا غموض فيه . ولكن دعنا نتقدم قليلاً لننظر ما يترتب على هذا التعريف ، فنتساءل مثلاً : هل يمكن أن يجيب علم اللغة عن الأسئلة الآتية :

كيف يتعلم الإنسان لغة الأم أو لغته القومية ؟
هل تشبه هذه العملية تعلم اللغة الأجنبية ؟
هل يستطيع علم اللغة أن يفسر لنا الانتقال من التفكير إلى التعبير ؟
ما هو «الجهاز» الذى يفسر لنا عملية القراءة ؟

هل يمكن القول بأن عملية إدراك الكلام مشابهة لعملية إخراج الكلام ؟

إذا أمكن أن يتلفظ المرضى المصابون بخلل محلى فى المخ بأنماط معينة من الكلام المحرف ، فلماذا يتلفظون بهذه الأنماط خاصة ؟

وتبدو أهمية هذه الأسئلة واضحة تمامًا ، لأن الإجابة عنها ذات نتيجة حاسمة بالنسبة لدراسة النشاط العقلى الإنسانى ، لا بالنسبة لدراسة السلوك اللفظى فحسب . وهذا واضح لكل من العلماء السلوكيين والطبيعيين . وإذا حاولنا فصل ما هو لغوى محض عما هو نفسى محض لم نصل إلى نتيجة . ولكى يتسنى للأخصائى أن يجيب عن هذه الأسئلة يتعين عليه أن يلم إلمامًا تامًا بعلم اللغة وعلم النفس ، وأيضًا بعلم وظائف الأعضاء وعلم الصوت النفسى ، وعلم وظائف الأعصاب الخاصة بالكلام ، وما يتصل بذلك من العلوم ، على الأقل المباحث الأساسية فى هذه العلوم . ولا يُعنى علم اللغة المحض بهذه الأسئلة لأنه يهدف فى المقام الأول إلى دراسة الكلام كنظام من الرموز ، أى يهتم باللغة . بيد أن العالم النفسى لا يلبث أن يقع فى حيرة إذا لم تكن لديه ركيزة متينة من علم اللغة .

ومن الواضح أن كل المسائل يجب أن تكون موضوعًا لعلم اللغة النفسى . ولكن المهم أنه لم تظهر حتى الآن إجابات صحيحة لهذه المسائل . وأهم من ذلك أنه يجب أن تصاغ صياغة دقيقة . ولا يسعنا إلا أن نسأل : كيف يتسنى

لأى علم أن يؤدى وظيفته إذا عجز عن الجواب عن أسئلته الأساسية ؟ لا ريب أن ذلك يغض من قدر هذا العلم ويقلل من احترامه .

وجدير بالذكر أنه فى إحدى مراحل تطور العلم تعرض للباحث لحظة حرجة تضطره إلى وقف العمل الروتينى وإعادة النظر فى نشاطه ، أى فى الوسائل التى يستخدمها ، والأهداف التى يتوخاها ، وحينئذ يبدأ الباحث بالشك فى الأساس المتين للأسئلة التى يوجهها إلى «الطبيعة الأم» ، ويعيد النظر فى سلامة الوسائل التى يتبعها ، والطريقة التى يسير عليها . والعادة أن التفكير فى مناهج البحث فى علم معين يسير فى اتجاهين يرتبط كل منهما بالآخر : الاتجاه الأول ما يجب دراسته لمعرفة أساسيات الموضوع وهذا الاتجاه ينصب على الغايات . والاتجاه الثانى : ما هى الوسائل التى يجب اتخاذها للوصول إلى تلك الغايات ، وهذا الاتجاه ينصب على الوسائل . وسنحاول فى المباحث التالية أن نفحص العلاقة بين الوسائل والغايات فى دراسة اللغة الطبيعية التى تعد نظامًا مفتوحًا (غير محدود) ، نظامًا ناشئًا عن طبيعة الاتصال بين المتكلمين . وللقارىء أن يختار العنوان الذى يطلقه على هذا المجال من البحث ، كأن يسميه «سيكولوجية اللغة» أو «علم اللغة» أو «علم اللغة النفسى» أو أى اسم آخر يراه مناسبًا .

ومن العجيب أن المسائل والمشكلات تبدو عادة محددة تحديدًا واضحًا ومحررة تحريرًا دقيقًا على أعلى المستويات العملية أى على مستوى الأهداف «العليا» النهائية . ويقدِّر كل من علماء اللغة وعلماء النفس الصياغة الدقيقة للأهداف فى بعض المؤلفات مثل كتاب «ماذا نفعل عندما نتكلم» (كيسير وهول ، ١٩٦٣) ، ومثل «لماذا يوجد العقل فى الرأس» (كتاب مشهور بقلم ماك كولوخ) ، ومثل كتاب أزجود «من أين تأتى الجمل» . والغريب فى الأمر أنه كلما ازداد تحرير المسائل والمشاكل دقة ازداد الطريق إلى حلها غموضًا . ويمكن القول بأن الخلاف بين المدارس العلمية هو نتيجة الحرص على التماس أفضل الطرق لوضع فرضيات عملية توصلنا إلى حل المسائل والمشاكل . وإنك لتجد فى دراسة اللغة الطبيعية والسلوك اللغوى أن العلاقة بين المشكلة (أى الغاية) والفرضية القابلة للاختبار دقيقة وغامضة جدًا نظرًا لأن موضوع البحث ــ وهو آليات (ميكانزمات) السلوك ــ لا يمكن ملاحظته بصورة

مباشرة . فكلما أردنا اختبار شيء وجب علينا أولاً وضع سلسلة طويلة من العناصر التي يرتبط بعضها ببعض حتى يتسنى لنا أن نكتشف ما هو خاضع للبرهان . وفى نهاية هذه الطريقة تظهر مشكلات دقيقة مثل «موقع حدود الفونيمات (الوحدات الصوتية) بين الحرفين المتحركين و (تشتوفتش) أو «الخلط الإدراكى بين بعض الحروف الساكنة فى الإنجليزية» (ملنر ، ونايسلى) . وهنا يشعر العالم بأنه قد اغترب عن المشكلة الحقيقية وهى : ماذا نفعل عندما نتكلم . وكل باحث يفهم ما أريده . ولكن الموضوع أكاديمى (علمى نظرى) جدًا إلى حد لا يمكن معه نشره فى المجلات العلمية .

والواقع أننا عندما نشرع فى البحث ، وننتقل من محاولة إيجاد حل للمشكلة الكبرى إلى دراسة مسائل أكثر تحديدًا ، لا يخالجنا شك فى أننا قد وضعنا سلسلة متدرجة من الأسئلة التى يراد الجواب عنها . ولكننا بعد أن نجمع قدرًا معينًا من المعلومات الوثيقة الصلة بالموضوع لا نلبث أن نجد أنفسنا أمام طريق مسدود بدلاً من طريق واضح المعالم . وفى وسعنا أن نقول إن الكثرة الزائدة من المعلومات عقبة فى سبيل الوصول إلى الحل المنشود . ولنضرب لك مثلاً يوضح هذه القضية : عالم يريد أن يضيف لبنة إلى صرح العلم ، وما أن ينجز كل أبحاثه وحساباته حتى يتبين فى نهاية المطاف أن لا مكان للبنة فى صرح العلم . صحيح أن فى جدار الصرح ثغرات عديدة ، ولكن لا شيء منها يناسب اللبنة التى يريد أن يضيفها . ماذا نستنتج من ذلك سوى أنه حاول حل المشكلة ولكنه أخطأ الطريق الصحيح ؟ على أن ذلك أمر معروف وليس بجديد . وعزاؤنا فى ذلك أن الجهود الدائبة لحل هذه المشكلة أو تلك تؤدى غالبًا إلى إعطاء دفعة قوية للعلم . وهكذا يتضح أن التضارب بين الوسائل والغايات لا يقتصر على علم اللغة أو علم النفس . ولكن الأمر فى كلا هذين العلمين يرتبط بهذا التضارب ارتباطًا جوهريًا ، ولذلك كان من المفيد أن نبحث فى مصدره بشيء من التفصيل .

كل نشاط علمى يقوم فى الأساس على الإيمان المطلق بأهداف العلم . وهذا الإيمان يحمل الطابع الواضح لما أسميه بالواقعية الساذجة أو الحقائق البسيطة . وأحب أن أنوه بأن أسلافنا من أهل العلم اعتمدوا دائمًا على هذا المصدر (الحقائق البسيطة) فى إنجاز أبحاثهم . ويجب أن لا يتبادر إلى الذهن أن الحقائق

البسيطة هى المعارف الناشئة عن الإدراك العام البسيط ، بل هى – على الأصح – مجموعة من البديهيات العلمية الأساسية ، إلى جانب طائفة كبيرة من المعطيات والحقائق المسلم بها على المستوى الفردى والجماعى بموجب الإجماع على كل ما يجب قبوله والتسليم به . ونحن ندين لهذه الحقائق البسيطة بمنجزات الترجمة الآلية فى أواسط العقد السادس ، كما ندين لها بالبحوث فى معرفة الأنماط اللغوية وقد دلتنا هذه الحقائق البسيطة على وجوب إعادة النظر فى علم اللغة الكلاسيكى (التقليدى) ، كما دلتنا على أن معرفة الأنماط اللغوية بواسطة الآلة مشكلة حقيقية يجب العمل على حلها ، وليست خرافة علمية . ويمكن القول بأن هذه المنجزات قد أدت بنا إلى الاعتقاد بأن الطريقة التحليلية قادرة أو تكاد على حل كل المشكلات . وهذا الاعتقاد الذى هو أيضًا من الحقائق البسيطة يؤدى بنا إلى الأخذ بوجهة نظر بسيطة خلاصتها أنه مهما كان الموضوع الذى ندرسه بالغ التعقد فإن الباحث الفطن يستطيع أن يجد طريقة مناسبة لتحليله إلى عناصره الأولية . وهذه الطريقة أى طريقة التحليل تتيح لنا التغلغل إلى أعماق المشكلة التى نتصدى لمعالجتها . ويمكن القول بأن «غائية» المعرفة هى أيضًا من الحقائق البسيطة لأن كل عالم يشعر برغبة غريزية فى أن يضيف إلى العلم تلك النبذة اليسيرة من المعرفة التى حصل عليها . حقًا إن فى الإنسان رغبة أبدية تحدوه إلى أن يقدم للأجيال المقبلة شيئًا نافعًا . وما من أحد يستطيع أن يواصل عمله إذا اعتقد أن ثمرات هذا العمل سوف تذهب هباء منثورا .

وتتفق بعض الاتجاهات المحافظة مع الصورة التى رسمناها آنفًا . وبيان ذلك أن المحافظة على إحدى النظريات العلمية يدل على أن هذه النظرية من الأمور المسلم بها . ولكل حقبة فى حياة العلم قواعدها وأعرافها الأساسية النابعة من «حب العلم» لذاته كما قال كوهن . ومادام العالم يعتقد أن أعماله وأبحاثه ليست هى «غاية الكمال» وجب أن يؤمن بالحقائق البسيطة حتى يتسنى له أن ينفذ إلى جوهر الأمور ولا يكتفى بما يطفو على السطح إيمانًا منه بحكمة الباحث الذى يتغلغل فى موضوع بحثه حتى يتغلب على كل المشاكل المعقدة التى تواجهه .

ولا تبدو سذاجة هذه الواقعية إلا فى مرحلة متأخرة من تطور هذا العلم ، وإذا طبقنا هذه الظاهرة على علم اللغة وعلم النفس كشفت لنا عن التناقض بين

الهدف والوسيلة التى نستخدمها لتحقيقه . ووجه هذا التناقض أننا لا نستطيع أن ندرس إلا ما يمكن ملاحظته ، وهو الكلام والسلوك اللفظى ، ولكننا نسعى فى الوقت نفسه لفهم ما لا يمكن ملاحظته وهو النشاط العقلى وآليات السلوك اللفظى ، أى أننا نسعى للجمع بين النقيضين . ومن أوجه هذا التناقض أيضًا أن السلوك اللفظى لا يهمنا فى حد ذاته ، ولكنه هو الشىء الوحيد الذى يمكن اختباره ، فنحن لا نستطيع أن ندرس اللغة إلا بجمع كمية من المعلومات لا يمكن الحصول عليها إلا بأخذ «عينة» من الكلام واختبارها . وكل اقتراح بمعرفة اللغة لا يرتبط إلا بالمعلومات التى يمكن ملاحظتها بطريق «الصندوق الأسود» ولذلك يجب أن لا نحكم على أى نظرية لغوية بأنها صحيحة أو زائفة ، وإنما نحكم عليها فقط بأنها مقبولة (ظاهرًا) أو غير مقبولة . بيد أن الباحثين لا يقرون هذا النمط من التفكير لأنه يفسر نتائج التجربة الواحدة بوجوه متعددة ، مما يجعل البحث عن تفسير واحد عديم الفائدة . والصواب هو ترتيب التفسيرات المحتملة طبقًا لحظها من القبول .

على أن هذا الموقف يسبب للباحثين فى مرحلة معينة من تطور العلم قلقًا شديدًا ، إذ يشعرون بالحيرة والارتباك أمام حشد كبير من المعلومات التى لا تهىء إطارًا صحيحًا لأى دراسة وافية بالغرض . ويلاحظ أن معظم النماذج (النظريات) العلمية الوظيفية لا تحدثنا إلا عن الحقائق القابلة للملاحظة ، ولذلك لا تسمح بتكوين نظرية موحدة . ويترتب على ذلك ظهور عدد كبير من النظريات الصغيرة الثانوية . وما من شىء أدعى لخيبة الأمل المرة من أن يجد الباحث نفسه أمام طائفة كبيرة من المعلومات التجريبية المفككة وخليط من النظريات التى تشبه شظايا متفرقة من كتلة هائلة غير متماسكة ويبدو هذا الموقف عقيمًا فى نظر الاخصائيين فى مسائل السلوك الإنسانى ، وهو يدعونا لإجراء تغيير جذرى حتى يتسنى جمع هذه الشظايا المتفرقة لتصبح نظرية متماسكة . وكل ما قلناه يصدق على علم اللغة وعلم النفس مع بعض التحفظات .

لقد بنينا كلامنا حتى الآن على أساس القول بأن الكلام مظهر للنشاط الفكرى للمتكلم . بيد أن الكلام متعدد الأشكال . ولذلك تجب دراسته فى إطار علوم مختلفة مثل : الأنثروبولوجيا الثقافية ، والتاريخ ، تاركين جانبًا مسألة السلوك اللفظى الذى يمكن دراسته أيضًا من الناحية السيمائية (نسبة

لكلمة سيما أى العلامة) أى دراسته كنظام من الرموز ، كما فعل مثلاً فردينانددى سوسير.

ويجب علينا أن نؤكد فى هذا الصدد فرقًا واضحًا بين علم اللغة وعلم النفس من حيث الابستمولوجيا (نظرية المعرفة) . فعند علماء النفس أن الفيزياء تمثل العلم الناضج ، فى حين أن علماء اللغة يرون أن الرياضيات تقوم بهذا الدور . ولذلك قد يتبادر إلى الذهن أن هذا الفرق يؤدى إلى تضارب فى علم اللغة النفسى أو ـ على الأقل ـ إبراز منشأ هذين الاتجاهين ، على أن هذا ليس هو الحال ، فكيف يمكن تفسير ذلك ؟

يبدو لى أن من الأسباب الرئيسية لذلك : الاختلاف البين فى الدور الذى للتجربة فى علم النفس وعلم اللغة . فعلم النفس أصبح علمًا تجريبيًا على يد فَنْدِت ، وهو أبو علم النفس ومؤسسه . ويمكن القول بأن علم النفس أصبح علمًا عندما أصبحت التجربة هى وسيلته الرئيسية لحل المشكلات النفسية . والحال بخلاف ذلك فى علم اللغة . والدليل على ذلك أن الأمر دفع مالمبرج فى ١٩٥٦ حتى فى ذلك الفرع من علم اللغة المسمى «الصوتيات التجريبية» إلى تقديم تفسير تفصيلى للفرق بين القياس التجريبى لبعض العناصر الثابتة فى الكلام وبين التجربة كطريقة علمية .

وفى نهاية العقد السادس أصبح علم اللغة يتسم بالطابع العلمى إلى حد لا يقل عن علم النفس . ولكن لقد كان «التصوير» لا «التجريب» هو الذى أتاح التقدم لعلم اللغة . ونحن نعلم أن سوسير هو الذى فتح آفاقًا جديدة لتحليل الكلام تحليلاً صوريًا ، إذ فهم الكلام على أنه نظام فى الرموز . ومنذ عهد سوسير كان كل تقدم أحرزه علم اللغة نابعًا من هذا المفهوم بصرف النظر عن مسألة السلوك اللفظى وعملية الاتصال بطريق الكلام . ولذلك لا ندهش إذا علمنا أن السِّبْرانية (السبرنيطيقا) كان لها فى العقد السادس أبلغ الأثر فى علم اللغة ، نظرًا لأن ظواهرها كشفت عن بعض الأوضاع الرياضية التى كانت ضرورية لفهم اللغة على أنها نظام من الرموز .

وعلى الرغم من أن السبرانية كان لها أبلغ الأثر فى تقدم علم اللغة فإنها لم تكن سوى واحدة من الطرق العديدة لتحليل اللغة الطبيعية ، وفرع واحد فقط

من علم اللغة . ثم ظهر اتجاه آخر هو أنه إلى جانب فهم اللغة على أنها نظام من الرموز انصرف الاهتمام إلى المشكلات المتعلقة بالنشاط والسلوك اللفظى . بيد أن المسألة الجوهرية ـ وهى : ماذا نفعل عندما نتكلم ـ بقيت دون جواب ، وهو الأمر الذى خيب آمال علماء اللغة وعلماء النفس على حد سواء .

على أنه فى ذلك الوقت لم يبد التناقض صارخًا بين اللجوء إلى الصندوق الأسود كوسيلة وحيدة للتفكير فيما لا يمكن ملاحظته وبين محاولة تفسير ما نفعل عندما نتكلم . وقد تطلب الحال بعض الوقت والجهد لكى يتسنى أن نفهم أن دراسة ظاهرة كظاهرة الكلام ناشئة عن النشاط العقلى تقتضى الدخول فى ميدان جديد تمامًا لا نعرف عنه أى شىء . ثم تطور الخلاف حول أمثل الطرق لدراسة الكلام والسلوك اللفظى .

ونشأ هذا الخلاف أولاً وقبل كل شىء عن التضارب بين أهداف البحث والوسائل الفنية المتاحة لتحقيق هذه الأهداف . وكان من المحتم كما أشرنا آنفًا الإجابة عن أسئلة محددة قبل اتخاذ أى قرار حول ما تجب دراسته لكى نعرف ما نفعل عندما نتكلم ونتخاطب ، كما نعرف الوسائل اللازمة لتحقيق هذه الغاية .

ويمكن القول بأن ظهور إتجاهين هامين فى أبحاث الكلام هما الترجمة الآلية ، والتعرف الآلى على الكلام يعد مثالاً يوضح التضارب الحتمى بين الوسائل والغايات فى النشاط العلمى . وعلى الرغم من أن القارىء قد لا يهتم بالترجمة الآلية ولا بالتعرف الآلى على الكلام فإنه يتعين توضيحًا لما يلى ذكره أن نشير أولاً إلى الأسئلة التى تعاد صياغتها باستمرار ثم نسلط البحث على بعض جوانبها ، وهو الأمر الذى يبدو لأول وهلة خوضا فى التفاصيل .

ولنبدأ بمسألة الترجمة الآلية فنقول : إن هذه الترجمة عبارة عن إعداد نص مكتوب باللغة الطبيعية (المصدر) تمهيدًا لإدخاله فى الكمبيوتر ولذلك يطلق عليه اسم الدخل . ويجب إجراء التعديلات اللازمة على هذا النص حتى يصبح صالحًا لإخراج لغة مستهدفة يطلق عليها اسم «الخرج» تقابل فى معناها لغة الدخل بحيث تكون صحيحة من الناحية النحوية . وإذا روعيت الدقة فى هذه الطريقة أمكن وضع مجموعة من الرموز يطلق عليها اسم

«الحساب الرمزى» . ويجب على العالم اللغوى المتكلم بلغات متعددة أن يعرف الفروق بين اللغة المصدرية (لغة الدخل) واللغة المستهدفة (لغة الخرج) ، كما يجب عليه أن يعرف ما يمكن تخزينه فى ذاكرة الكمبيوتر من المعلومات النحوية والمعجمية والشكل الذى يتم به هذا التخزين . ويمكن القول بأن «الحساب الرمزى» نموذج من معلومات محددة فى الكمبيوتر القياسى (أو التناظرى) يماثل العمل الذى يتم فى الترجمة البشرية . وغنى عن البيان أن الكمبيوتر القياسى أو التناظرى لا يشبه التفكير الحقيقى فى شىء ، ولكنه يعطى النتيجة نفسها لأنه يوجه بطريقة عملية ورياضية .

أما فيما يتعلق بالتعرف الآلى على الكلام فيمكن إيضاحه كما يلى (نقلاً عن تشنوفتش مع التبسيط الشديد) : تُستخدم سلسلةٌ من الأصوات الكلامية كمدخل للآلة . ويجب إجراء التعديلات اللازمة على هذه الأصوات حتى يكون الخرج سلسلة من الرموز الصالحة لتفسير الأصوات بمعنى أنْ تبين كيفية نطق الإنسان لهذه السلسلة من الرموز . ويمكن اعتبار الخرج نموذجًا وظيفيًا للتعرف على الكلام . وغنى عن البيان أنه إذا تم وضع الدخل والخرج بطريقة صحيحة استطعنا أن نقوم بعمل مثير ، هو أن يكون أداء الآلة الصناعية مماثلاً لأداء الآلة البشرية .

وكانت أول خطوة قام بها الذين أوتوا حظًا من الشجاعة يمكنهم من التصدى لهذه المشكلة الكبرى تهدف بالطبع إلى البحث فى الكتب عن المعلومات الوثيقة الصلة بالموضوع وإذا هم يكتشفون أنهم مختلفون اختلافًا جذريًا فى وجهة النظر . وإيضاح ذلك أن بعض اللغويين العاملين فى الترجمة الآلية عاقتهم المعرفة اللغوية النظرية الصارمة ابتداء من قواعد النحو والصرف المقارنة التقليدية إلى وسائل التعرف على التراكيب اللغوية المختلفة التى كانت غير واضحة فى ذلك الوقت . وقد تضمنت أشهر إنجازات اللغويين النظريين ـ كما سبق أن قلنا ـ وصفهم الكلام بأنه نظام من الرموز . على أن التفكير اللغوى لم يكن ـ على وجه العموم ـ بالدقة الكافية بحيث يمكن صياغته ولذلك لم يصلح فى الحال لأن يكون أساسا لإضفاء شكل معين على اللغة بحيث يمكن وضع «الحساب» (مجموعة الرموز) اللازم للكمبيوتر .

وكان على أول جيل من اللغويين تصدى للترجمة الآلية أن يضع نظرية لغوية جديدة حتى يتسنى اكتشاف مرادفات صورية مناسبة ومعادلة للاصطلاحات والعلاقات اللغوية . وكان من أوجب الأمور التغاضى عن عبارة «مييه» المشهورة التى قال فيها إن عدد علماء اللغات يضارع عدد المتكلمين بها . لذلك أعاد هؤلاء اللغويون النظر فى أقوال المؤلفين القدامى مثل جسبرسون ، وسوسير ، وسابير ، وفرتوناتوف ، وأنعموا النظر فى المسلمات اللغوية بعين النقد . وفجر هذا النشاط الكبير ثورة علمية فى علم اللغة أدت إلى ظهور نظرية جديدة .

وإنى إذ أترك بصفة مؤقتة المزيد من الحديث عن تطور الترجمة الآلية أحب أن أؤكد ما كان للتضارب بين الوسائل والغايات الذى أشرت إليه آنفًا من أثر طيب فى علم اللغة . وإيضاح ذلك أن الترجمة الآلية تتطلب حسابًا (مجموعة من الرموز) لتركيب اللغة لا يمكن الوصول إليه إلا باستخدام نظرية لغوية دقيقة وسليمة . ومن الواضح أن مجهودًا جماعيًا لإعادة النظر الدقيق فى النظريات اللغوية جدير بأن يكون غاية فى حد ذاته . وأنا شخصيًا أرى أن البحث فى الترجمة الآلية يسهم بنصيب قيم فى علم اللغة .. وهذا الإسهام يتطلب المزيد من البحث . ولذلك سأعاود الكلام على موضوع الترجمة الآلية مرة أخرى .

وهنا يجب أن أذكر بضع كلمات عن التعرف الآلى على الكلام فأقول : إن أساس البحث فى المشكلات المتعلقة بهذا التعرف لا صلة لها بالبحث فى الترجمة الآلية . ذلك أن المعلومات المستخدمة فى الأولى كثيرة جدًا إذ يوجد قدر هائل من النتائج التجريبية الموثوق بها فى هندسة الاتصال ، وفسيولوجيا الكلام ، والصوتيات السيكولوجية ، واللغويات (الصوتيات) ، ثم إن جزءًا على الأقل من المعلومات التجريبية تشمله نظريات اتخذت شكلاً علميًا .

ويجب علينا أن ننوه فى هذا المقام بأن علماء اللسان الباحثين فى الأصوات الكلامية ـ أيًا كانت نظرياتهم ـ لا يستطيعون أن يحرزوا نجاحًا ما لم يدخلوا فى حسابهم النشاط اللفظى للمتكلم . وعلى أية حال فليس هناك مجال للاختيار أمامهم . ذلك أن المتكلم والسامع هو الذى يرمِّز الإشارة ويفك رموزها .

ولذلك يجب أن ترتبط كل نظرية فى هذا المجال بالواقع التجريبى للمعنى والاتصال . وخير شاهد على ذلك ما ورد فى كتاب تروبتسكوى الموسوم «أصول ألفونولوجيا (علم الأصوات)» . وقد بنى هذا العلم على أساس النظرية البِنْيوية . ولذلك يعد العلم الذى بناه من أهم إنجازات أصحاب النزعة البنيوية من اللغويين . ويرى تروبتسكوى أن هذا العلم ليس جزءًا من العلوم الطبيعية ، ولكن مبادئه ذات الصلة الوثيقة والدقيقة بعالم التجربة ، تفتح أمام العالم اليقظ آفاقًا عديدة للتجربة .

ونحن نعلم أن تروبتسكوى لم يستخدم الفونيمة عنصرًا أساسيًا بل اختار بدلاً منها «السمات المميزة» وهكذا حدد كل فونيمة عن طريق مجموعة من السمات المميزة . ومعروف أن السمات المميزة أقل عددًا من الفونيمات ، وهذا يصدق على كل اللغات . وقال تروبتسكوى إن الأصوات هى نظام ترتبط عناصره بعلاقات خاصة ، ومجموع هذه العلاقات يفسر لنا الأصوات الكلية والسمات الصوتية الفردية . وأهم وأشهر تعريف للإشارة (ومنها الإشارات الكلامية) أنها طريقة لنقل المعلومات الخاصة بحالة الجهاز الذى يولدها . ومعنى ذلك أننا نستطيع البحث عن معادل تجريبى للسمة المميزة بدراسة العمليات الخاصة بإدراك الكلام وإخراجه .

وقد ظهرت نظرية تقول إن السامع حين يتلقى إحدى الإشارات يصدد أمرًا بالحركة إلى عضلات التلفظ لكى تخرج مثل هذه الإشارة . وقد أطلق على هذا النموذج من إدراك الكلام ومعرفة حقيقته إسم «التحليل بالتركيب» ، وأدى هذا النموذج إلى كثير من البحث العلمى فى إدراك الكلام وإخراجه مما أضاف الكثير إلى معلوماتنا عن الكلام . ويفسر لنا نموذج «التحليل بالتركيب» كثيرًا من الاكتشافات اللغوية والصوتية التى تم تفسير الكثير منها بنظريات أخرى . بيد أنه من المسلمات الأساسية أن البحث التجريبى لم يستطع أن يؤيد ذلك ، لأن الأمر بالحركة لا يمكن أن يعتبر مقياسًا ، إذ أن الفونيمة الواحدة قد تنشأ عن تلفظات مختلفة مما يدل على أن التلفظ الواحد لا يصلح أن يكون معادلاً تجريبيًا للسمة المميزة .

وفى الوقت نفسه انصرفت جهود عديدة إلى دراسة العناصر الصوتية الثابتة

فى إشارات الكلام المرئية ، فظهرت طريقة جديدة أطلق عليها اسم «التصوير الطيفى الديناميكى» ، وهدفها تحويل الرموز المنطوقة إلى رموز مرئية . وقد خضع «الكلام البصرى» للتحليل اللغوى ، ويمكننا أن نرى نتائج ذلك فى نظام السمات الاثنتى عشرة لجاكبسون هال ، وهو النظام الذى يصف القطاعات الطيفية المطابقة للفونيمات . وقد ألقى هذا النموذج الضوء على مزايا وعيوب هذه الطريقة . ومن هذه العيوب أن الفحص البصرى للصور الطيفية يسمح بتأويلات مختلفة لكيفية تقسيم امتداد معين من الكلام إلى قطاعات مطابقة للفونيمات . ثم العناصر الصوتية الثابتة «المرئية» لا يطابق السمات المميزة (أ) ـ بالمعنى الذى ذكره تروبتسكوى ـ كما لا يطابق السمات «السيكولوجية (ب) ، أعنى السمات التى يستخدمها أشخاص فى حل رموز الكلام (جـ) . ويمكن أن نقرأ بعض السمات المميزة من التحويل البصرى للكلام مما يدل ـ على الأقل ـ على وجود شىء من الارتباط بين (ا) و (ب) ، وهذا يصدق أيضًا على (ب) و (جـ) . ولكننا لم نستطع حتى الآن أن نعثر على اصطلاح يطلق على التطابق بين هذه العناصر المختلفة .

وأحب أن أؤكد أنه إذا استطاع الإنسان أن يقسم سلسلة الألفاظ إلى فونيمات وجب أن يكون فى المخ جهاز خاص يسمح بالتفسير الفونيمى الصحيح للدخل الصوتى . وهذا الجهاز يقوم بوظيفة الصندوق الأسود الذى يجب علينا أن نحوله إلى صندوق «أبيض» إذا جاز هذا التعبير .

ويستطيع القارىء أن يستنتج مما ذكرناه أن العلم الحديث قد تمثل مفاهيم تروبتسكوى ، وأن هذه المفاهيم تتجلى بقوة فى مجالات لم تكن معروفة عندما ألف تروبتسكوى أصول الفونولوجيا . والواقع أن السمات المميزة التى وصفها تروبتسكوى فى إطار نظرية علمية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتلك السمات التى يستخدمها المتكلمون من البشر ليعرفوا أن السمات التى يدركونها (أو يخرجونها) مختلفة سيكولوجيًا . وفى هذا الصدد نجد أن بعض السمات المميزة هى بمثابة معالم للنشاط العقلى عند المتكلم ، ولذلك نلجأ بالطبع إلى التجربة لمعرفة العلاقة المعقدة بين الفونيمة كمجموعة من السمات المميزة وبين النشاط الإدراكى (أو التوليدى) للإنسان .

وخير مثال لذلك ما قامت به العالمة السوفيتية ل.ا.تشتوفتش . وأجل

أعمالها ـ إلى جانب النتائج التجريبية الهامة التي توصلت إليها في معملها بمعهد بافلوف لعلم النفس بمدينة لنينجراد ـ هو طريقها نفسها . ومما تجدر الإشارة إليه أن زعيم مدرسة اللغويات في لنينجراد ، المدعو ل.ف.تشربا ، قد نوه بدور البحث التجريبي في اللغويات منذ زمن بعيد يرجع إلى العقد الرابع . وإذا كنت قد ألححت على البحث في التعرف الآلي على الكلام فلأن العلاقة في هذا المجال بين الأهداف والأساليب وبين الغايات والوسائل تبدو متوازية ومبشرة بأحسن النتائج . وقد كانت الفرضيات ـ كما رأينا آنفًا ـ محل الشك باستمرار ، وكذلك الوسائل المستخدمة إذ ذاك . ومن نافلة القول أن نقرر أن أحدًا لم ينتظر حتى تظهر الوسائل الجديدة من تلقاء نفسها ، بل تصدى الباحثون للمشكلات بالأدوات التي في متناول أيديهم . وإذا تبين أن إحدى الوسائل كالتصوير الطيفي الديناميكي محدودة الفائدة ، اعتبرها الباحثون ـ مع ذلك ـ خطوة إلى الأمام ، لا سيرًا في طريق مسدود .

هذا ويمكن تشبيه الخط الأساسي في أبحاث التعرف الآلي على الكلام بالطريقة الحيوية ، وهي دراسة جهاز حي تمهيدًا لإنشاء إنسان آلي (آلة ذاتية الحركة) على غراره . وعندما تحدثت تشتوفتش (الاتحاد السوفيتي) وتحدث فانت (السويد) وليبرمان (الولايات المتحدة) وأعوانهم عن هذا الجهاز كانوا يفكرون في إنسان حي يدرك الكلام ويخرجه . مثال ذلك أنهم يقدمون إلى أحد الأشخاص مجموعة من الأصوات الكلامية التوليفية ، وهذه المجموعة هي الدخل ، ثم يطلبون إليه محاكاتها ، وتكون هذه المحاكاة ـ أي الأصوات التي يخرجها ـ هي الخرج . ولبيان السلوك الذي تمكن ملاحظته يوضع نموذج يتضمن نتائج التجارب من هذا النوع المذكور وكذلك نتائج التجارب الأخرى . وإذا لم تتناقض النتائج التي يتنبأ بها النموذج مع سلوك الجهاز الحي أمكن إنشاء إنسان آلي يعمل طبقًا للمبادىء الأساسية التي يقوم عليها النموذج .

* * *

ولنعد الآن إلى مسألة الترجمة الآلية ، فنقول إنه يتضح مما نعرفه عنها أنها يمكن أن تسمى الترجمة السبرانية . وقد اعتبر العلماء أول نجاح فى الترجمة الآلية كشفاً علمياً حقيقياً ، لا لاعتقادهم أن البشر يستخدمون الطريقة نفسها فى النقل من لغة إلى لغة بل لأسباب مختلفة تماماً . والحق أنه ما من شىء هو أكثر غموضاً وأكثر بعداً عن طبيعة المادة من «المعرفة الصامتة» باللغة . على أنه قد تبين أن المعرفة الصامتة يمكن أن تتحول إلى معرفة صائتة عن طريق الصياغة ، كما يمكن عرضها فى صورة حساب رمزى (مجموعة من الرموز) . وكانت النتيجة المباشرة لصياغة المعرفة الصامتة إجراء التجارب الأولى فى الترجمة الآلية (من الروسية إلى الإنجليزية فى جورجتون ، ١٩٥٤ ، ومن الفرنسية إلى الروسية فى موسكو ١٩٥٦) . ولم تكن الترجمة ممتازة فى أسلوبها ولكن كانت من حيث المعنى مطابقة للنصوص الأصلية .

ومن المهم أن نوجه النظر إلى أن معظم العلماء المشتغلين بالترجمة الآلية أدركوا حق الإدراك أن الترجمة البشرية ومعالجة المعلومات من لغة إلى أخرى لا تشبه فى شىء معالجة الكمبيوتر للنص فى أى مرحلة من مراحل العملية . ومنذ ذلك الوقت أخذنا نفهم لماذا لا نجد فى المقالات الخاصة بالترجمة الآلية سوى مقال واحد يعالج الطرق التحليلية التى يتبعها المترجم البشرى وهى المقالة المشهورة التى ألفها ف.إنجف عن «نظرية العمق» .

على أننا نسأل : هل نعرف تماماً ما يحدث فى الترجمة الآلية ؟ الحق يقال إن ما نفعله عند تحليل إحدى الجمل يحدث فى الصندوق الأسود ، ومن ثم لا يمكن ملاحظته . إننا لا نعالج سوى الدخل والخرج . وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع اختبار بعض النظريات عن الطرق البشرية لتحليل نظم الكلام مثلاً .

وجدير بالذكر أن التقدم الذى تم إحرازه فى الترجمة الآلية يرجع ـ إذا جاز لنا أن نقول ذلك ـ إلى القدرة على التحكم والتوجيه لا إلى الإنسان الآلى . وإذا كان الأمر كذلك فإن السؤال الذى يطالعنا هو : ما هو النموذج الذى نتبعه حين نضع حساباً رمزياً للترجمة الآلية ؟ هل هناك علاقة بين معرفتنا الصامتة باللغة ، كقدرتنا على ترجمة بيانات ذات معنى وبين الحساب الرمزى الذى يفعل الشىء نفسه بطريقة آلية ؟ الجواب عن هذا السؤال بالايجاب .

وهو أن مثل هذه العلاقة موجودة ولكنها ليست بسيطة ، ولذلك تتطلب أن نقول فيها كلمة خاصة . ذلك أن أى حساب رمزى للترجمة الآلية مبنى بالطبع على القدرة اللغوية لواضعه ، ولكن هناك حلقة متوسطة ضرورية فى السلسلة على أعظم جانب من الأهمية .

لقد سبق أن قلنا إن وضع الحساب الرمزى للترجمة الآلية يتطلب تمثيلاً صوريًا لبنية اللغة . ويقتضى هذا التمثيل تحويل المعرفة اللغوية الصامتة إلى معرفة صائتة ، وهى عملية شديدة التعقد . وهذا ما نعنيه بالضبط بكلمة «الصياغة» . فإذا لم تتحول المعرفة الصامتة إلى معرفة ذات صياغة دقيقة فلا يمكن وضع الحساب الرمزى المطلوب . ولكن هذا التحويل لا صلة له بالحساب الرمزى الخاص بالترجمة الآلية لأن هذا الحساب ليس سوى نتيجة لهذه العملية . ولذلك يجب التنويه بأن الحساب الرمزى للترجمة الآلية لا يمكن أن يعد نموذجًا لعملية الترجمة البشرية ولا لعملية صياغة المعرفة اللغوية الصامتة .

ولنضرب لك مثلاً يوضح هذه النقطة : هب أن شخصًا يعرف الإنجليزية والروسية (أو الإنجليزية والألمانية) يريد أن يترجم عبارة «Confectioners' sugar» (سكر صانعى الحلوى) إلى الروسية أو الألمانية . من الواضح أن هذا الشخص إذا كان له إلمام تام باللغتين المذكورتين فلا حاجة به إلى فك هذه العبارة إلى الجزءين اللذين تتألف منهما وهما كلمة Confectioners وكلمة Sugar . فالشخص الذى يجيد اللغة الروسية يستطيع أن يجد مرادفًا مباشرًا مساويًا فى المعنى للعبارة الإنجليزية بشطريها وهو كلمة (Sakarnaja poudra) (أو كلمة Zuckerpuder فى الألمانية) . ولنقل هذه المقدرة اللغوية إلى الكمبيوتر يجب علينا أن نضع فى قاموس الكمبيوتر معلومات خاصة تدل على كيفية تحليل كلمة Confections وكلمة Sugar عندما يقترنان معًا بطريق الإضافة أى على هيئة مضاف ومضاف إليه . وسواء كانت هذه المعلومات خاصة بكلمة Confections أو بكلمة Sugar فهذه مسألة فنية محضة . ولكن المهم فى الحقيقة هو إيجاد مرادف دقيق لمعنى العبارة الإنجليزية . كأن نقول : "an extrafine variety of powdered sugar" (أى نوع بالغ النعومة من السكر المسحوق) .

وإذا وضع الحساب الرمزى على الوجه الأكمل فإن الترجمة فى الدخل فى لغة المصدر إلى المرادف فى اللغة المستهدفة سوف تكون خالية من الأخطاء أو بها أخطاء قليلة .

والآن ما معنى التحقق من أداء نماذج الحساب الرمزى لوظائفها ؟ إن هذا التحقق يتم خلال التجارب التى تقدم فيها النصوص المعقدة إلى الكمبيوتر ودراسة نتائج التحليل الذى يقوم به الكمبيوتر . وهناك تجارب عديدة من هذا النوع . وواضح أن كل ما يمكن التحقق منه فى الواقع هو نوعية الحساب الرمزى المستخدم وجودته ، إلا أنه إذ ندت بعض التفصيلات الصغيرة عن نظر الباحث وقعت أخطاء فى الخرج أى فى اللغة المستهدفة . ولما كانت اللغة عبارة عن نظام مفتوح (غير محدود) تعذر الحصول على نتائج دقيقة فى الترجمة الآلية بمجرد زيادة المعلومات التى يتم تخزينها فى الكمبيوتر . وفى وسعنا أن نتغاضى عن هذه المسائل لأنها تنشأ عن الجوانب العملية للمشكلة ولا صلة لها بالمقال الحالى . ومن ناحية أخرى فإن الجانب النظرى لمشكلة الترجمة الآلية الذى أكدناه أكثر إيجابية من هذه المسائل . وقد كان البحث فى الترجمة الآلية نظريًا فى روسيا على الدوام لا فنيا . وفى هذا البحث النظرى نستطيع أن ندرك الصلة الذاتية بين تطور النظرية اللغوية وتطور البحث فى الترجمة الآلية .

ونحن نذكر القارىء بأن شخصًا تافهًا يحكم على الأمور لأول وهلة دون سابق تجربة ما كان ليتنبأ بأن الآلة يمكن أن تجيد الترجمة ، وهى ذلك العمل الخلاق الدقيق . ولذلك يتعين علينا أن نزجى موفور الثناء إلى كل أولئك الرواد الذين أوتوا من الشجاعة ما جعلهم يستجيبون لمذكرة ويفو (١٩٤٩) ، وهى مذكرة مشهورة الآن ، ولكنها كانت فى ذلك الحين مجرد خطاب شخصى من عالم مشهور إلى زملائه . ويتعين علينا أن نشيد بذكر العديد من الباحثين فى كثير من الأقطار الذين لم يدخروا جهدًا منذ ذلك الحين فى إيجاد الوسيلة لأن يقولوا «نعم» للمشكلة التى تكلمنا عنها . وكما رأينا من قبل فإن البحث فى الترجمة الآلية لم يدفع عجلة تطور علم اللغة فحسب بل خلق أيضًا فرعًا جديدًا من الرياضيات أتاح البحث فى استعادة المعلومات كما أتاح البحث فى العقل الاصطناعى بأوسع معانيه .

وبكل الإنصاف أقول إنه يندر أن يجد العلماء مشكلة بمثل هذه الإثارة فى هذه المجالات المتنوعة وإذا كانت قصة البحث فى الترجمة الآلية تصوَّر أحيانًا بأنها سلسلة من التجارب والأخطاء فإن ذلك يرجع إلى الكثير من سوء الفهم . وإذا كان مشروع واحد قد صادف نجاحًا ، كذلك العمل الذى قام به تيرى وينوجراد من أجل فهم اللغات الطبيعية ، فإنه وحده يعد تقدمًا هائلاً فى التطور العملى لنظام «الآلة البشرية» . والواقع أنه إنجاز جاء متوّجًا لكل الجهود التى بذلت فى أبحاث الترجمة الآلية .

ونحن نرجو أن نكون قد عرضنا بوضوح إحدى وجهات النظر عن مساهمة هذه البحوث فى النظرية اللغوية . ولذلك نعود إلى موضوعنا الرئيسى ، وهو : أى نوع من البحوث يمكن أن يساعد على حل المسألة الأساسية ، أى : ماذا نفعل عندما نتكلم . لقد رأينا أن تجارب الكمبيوتر لا يمكن أن تحل مشكلة العملية الإنسانية الأساسية . بيد أننا نسير الآن فى الطريق الصحيح إلى إجراء تجارب فى إدراك حقيقة الكلام ، وإن لم تكن لدينا فى الظاهر وسائل كافية للسير قدمًا فى اختبار النظريات الخاصة بالأصوات اللغوية . وأعتقد أن السبيل للخلاص من هذه الورطة هو اللجوء إلى علم اللغة الحديث لا إلى علم النفس الحديث . ذلك أن علم اللغة قد أصبح من العلوم الطبيعية فى العقد الثامن ، أما علم النفس فهو ـ على العكس ـ لا يتضمن سوى قليل من النظريات العلمية التى تمس الجوانب الأساسية للسلوك الإنسانى ، كما أنه يفتقر إلى نظرية عامة فى السلوك اللفظى ، وهذا يجعل البون شاسعًا بين علم النفس وعلم اللغة . وقد استطاع علم اللغة أن ينشىء نموذجًا جديدًا بفضل السبرانية ونظرية المعلومات ، ولكن ظهر منذ ذلك الوقت نموذج آخر مثمر هو الأفكار الخاصة بالنحو التوليدى والسيمية (علم دلالات الألفاظ وتطورها) التوليدية فى حين أن علماء النفس لم يسهموا بطريقة إيجابية تكفى لفتح آفاق جديدة فى النشاط اللفظى .

ولكن لندع علماء النفس يتكلمون بأنفسهم . قال قائلهم : «لقد كانت البحوث اللغوية النفسية خلال العقد الأخير مستمدة من أحدث الآراء اللغوية فى المجال التجريبى ، إذ كان اتجاه وتحرك اللغويين النفسيين تابعًا لعلماء اللغة . والحق أن علم اللغة هو العلم الأب» (فيمر) . هذه العبارة مقتبسة من

المناقشات العامة التى دارت فى مؤتمر عقده علماء اللغة (معظمهم من أتباع شومسكى) والعلماء اللغويون النفسيون وعلماء النفس الذين اغترفوا من منهل أحدث النظريات اللغوية (كما قال فيمر) سعيًا وراء الاتفاق على لغة مشتركة.

هذا والمجلات الدورية بالولايات المتحدة زاخرة بالمقالات التى تصف التجارب المشكوك فى قيمتها فى مجال علم اللغة النفسى، إذ يحاول كثير من رجال الجامعات أن يجدوا صلة بين نظريات شومسكى والسلوك اللفظى الذى يمكن ملاحظته. وكثيرًا ما تكون التجارب ـ برغم دقتها ـ مجردة من أى أساس نظرى سليم. ولا أريد فى هذا المقام أن أبحث فى صلة آراء شومسكى بالنظرية اللغوية، ولكنى أحب أن أبدى بعض الملاحظات عن الطريقة غير اللائقة التى طبقت بها بعض أفكاره المثمرة أحيانًا. ونحن نعلم تمام العلم أن العلم الحديث قد تحول من وصف الحالات الثابتة (الاستاتيكية) إلى وصف الطرق والاجراءات المتغيرة (الديناميكية). وهذا يعنى أن الوصف الديناميكى أصبح فى الغالب من الوصف الاستاتيكى. وقد اختار شومسكى الوصف الديناميكى لتراكيب وبنية اللغة، واعتبره نظرية مجردة. ولا تمت هذه النظرية بصلة مباشرة إلى عالم التجربة فى السلوك ولا تدعى شيئًا عن طبيعة العمليات التى يقوم عليها إدراك حقيقة الكلام وإخراجه. ولم يستعمل شومسكى كلمة «توليدى» إلا على وجه المجاز ليؤكد الجانب الديناميكى لنظريته. ولذلك فإن أية محاولة لإيجاد نظائر تجريبية لبعض الاصطلاحات التى ذكرها مثل التوليد generation والتحول أو البنية العميقة deep structure تعد ضربًا من العبث الذى لا معنى له. والحق أنه يجب اختبار النظرية بمقتضى قواعدها نفسها لا بالتجربة. ولنلاحظ أن المنهج اللغوى الذى يشير إليه فيمر لا صلة له بنظرية شومسكى. ونحن لا نستطيع أن نلوم شومسكى على الطريقة الخاطئة التى عوملت بها نظرياته. ومع ذلك فإن تلاميذه يلومونه أحيانًا لقوله إن «التوليد يبدأ من لا شىء».

صحيح أن أصل الكلمة ـ وهو «النواة» التى «تتولد» منها سائر الكلمات ـ لا يمكن تفسير معناه، ولذلك فليس هناك معنى يمكن تحويله إلى تراكيب معقدة. ولكن شومسكى لم يقترح قط نظرية تبحث فى التفسير السِّيمى للرموز المستخدمة. ولذلك كان هناك تناقض صارخ بين أهدافه والبحث التجريبى

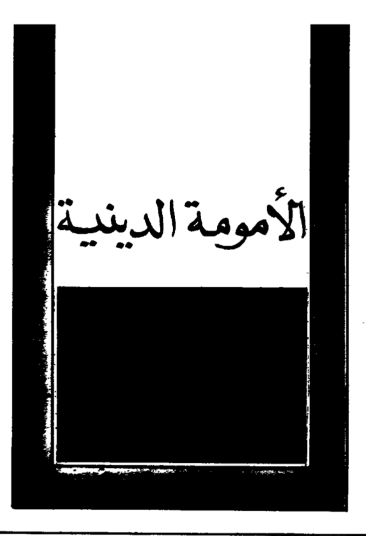
الحالى بشأن تطوير النحو والصرف التوليدى ، والعادة أن العلم اللغوى النفسى يميل عندما لا يجد نظرية سيكولوجية تنطبق على السلوك اللفظى إلى استخدام أفضل (أو أحدث) النظريات اللغوية الموجودة . وعلاوة على ذلك فإنه نظرًا لأن النظريات الصحيحة ليست كثيرة يحلو للباحثين أن يبتكروا نظرية جديدة تمامًا ، وإن لم تكن صالحة . ومن هذا المنطلق يعمد العلماء إلى إجراء التجارب بقصد اختيار النظريات التى لا أساس لها . وهنا نجد ظاهرة تختلف عن الصورة التى رسمناها للتطورات الجارية فى الأبحاث المتعلقة بمعرفة حقيقة الكلام ، وهذه الظاهرة هى أن المشكلة ـ أى الهدف ـ تتبوأ مكان الصدارة ثم تحتل الطرق والأساليب المكان الثانى . وفى البحوث التى تجرى فى علم اللغة النفسى نجد أن الوسائل المستخدمة وهمية إلى حد ما . ولذلك تأتى الطرق والأساليب فى المكان الأول ، ثم تجىء المشكلات فى المكان الثانى : وواضح أن التجارب الناجمة عن مثل هذه العلاقة المختلفة بين الوسائل والغايات لن تجدى نفعًا ، ثم أى تأويل يمكن أن نفسر به محاولة اللغوى النفسى إجراء التجارب على النظريات الاستنتاجية مع العلم بأنه لا صلة لها بالمنهج التجريبى ؟ ويطالعنا سؤال آخر يرتبط بما قاله فيمر : لماذا تقدم علم اللغة وسار وراءه . علم النفس فى مجال السلوك اللفظى ؟ هذا سؤال لا نستطيع الإجابة عنه بطريقة موجزة لأنه يحتاج إلى مناقشة مستفيضة وتفصيلية .

ولنكتف ببضع ملاحظات تدخل فى نطاق هذا المقال ، ففى رأيى أن هذا الموقف يرجع إلى خصائص معينة فى علم النفس الحديث ، لأن هذا العلم ـ فيما يبدو لى ـ لم يصل إلى درجة النضج التى وصل إليها علم اللغة . ذلك أن علم النفس حافل بالنظريات الصغيرة والنماذج الصغيرة بحيث يثير فى النفس شعورًا غريبًا بالقلق . وهذا يؤدى عادة كما قال كوهن إلى تحويل النموذج الحالى إلى نموذج آخر جديد تمامًا . وفى وسعنا أن نلمس ذلك فى كثير من المحاولات التى تبذل لإعادة النظر فى الأسس الجوهرية للبحوث النفسية . ومن الغريب أن علماء النفس كانوا يستخدمون طريقة الصندوق الأسود قبل ظهور السبرانية بزمن طويل . ولقد كان علماء الرياضيات والطبيعة لا علماء النفس هم الذين وجهوا الأنظار إلى عيوب المنهج الوظيفى المحض .

ومنذ عشر سنوات أشار م.م.بونجارد ـ الطبيعة السوفيتي ـ فى معرض مناقشة الطرق البشرية فى التعرف على الأنماط إلى أن حل الإنسان الحى للمشكلات الغامضة يقوم على مبادىء تختلف تمامًا عن تلك التى يقوم عليها الإنسان الآلى ، بمعنى أن الإنسان لا يصل إلى المعلومات باستخدام وصف شامل للمؤثرات المدركة بالحس ، بل يستخدم وصفًا «قاصرًا» من بعض الوجوه ، فلا يتناول سوى السمات المميزة لهذه المؤثرات . وهذا يعنى ـ فى جوهره ـ أن الاعتبارات الغائية تتغلب على الطريقة التحليلية ، بمعنى أن الإنسان ينعم النظر فى الأمور ، ويستخدم السمات المميزة المفيدة تحقيقًا لغاية فى نفسه .

* * *

وبدلاً من أن أختم هذا المقال باستخلاص بعض النتائج أود أن ألفت نظر القارىء إلى منهج جديد فى البحث ، يبشر بأحسن النتائج ، ويصلح لدراسة الكلام كظاهرة للنشاط العقلى عند المتكلم ، ألا وهو دراسة الاتصال مع الغير كلعبة أو مباراة فى التفكير . وبيان ذلك أنه عندما يدرس الباحث السلوك اللفظى عند أحد الأشخاص فإنه يضطر حتمًا إلى الاشتراك مع هذا الشخص ، ويدخل معه فى مباراة فى التفكير . وجدير بالذكر أن العلاقة بين الباحث والشخص موضوع البحث هى علاقة خاصة جدًا ، لأنها ليست علاقة بين ذات وموضوع (شىء) بل هى علاقة بين ذات وذات (إنسان) . وقد يكون الشخص الذى تجرى عليه الدراسة على مستوى عال من التفكير يضارع مستوى الباحث نفسه ، كأن يستطيع مثلاً أن يضع نظرية خاصة بسلوكه ويتصرف طبقًا لهذه النظرية ، بل يفرض هذه النظرية على الباحث نفسه . وليس من الشاذ النادر أن يعجز الباحث عن التغلب على مظاهر التعقد فى الشخص موضوع البحث . وإذا تقرر ذلك استطعنا أن نقتحم بسهولة ويسر ميادين أخرى لم تعرف حتى الآن . وقد يكون هذا هو الحال فى فهم ظاهرة الكلام البشرى .



١ ـ أول مايستلفت النظر فى هذا المقال هو عنوانه « الأمومة الدينية » . والمؤلف يقصد بذلك تركيز السلطة الدينية فى يد الأم التى يطلق عليها فى المقال اسم « أم القديس » والمراد بها الكاهنة التى تتولى السلطة الدينية العليا فى الديانة .

٢ ـ اختار المؤلف ديانتين يشيع فيهما هذا النظام : نظام الأمومة الدينية ، وهما الديانة الكندمبلية والديانة الأمباندية ، فأما الديانة الكندمبلية فهى من الديانات البرازيلية ذات الأصل الأفريقى ، وهى ذات فرقتين : الأولى الديانة الكندمبلية التقليدية ، وتعرف بطقس ناجو Nago rite والأخرى الديانة الكندمبلية الكابولكية ، وهى فرقة توفيقية أو تلفيقية يعززها اشتراك الروح الهندى المسمى كابولكو . وأما الديانة الامباندية فهى مزيج من الديانات الافريقية والكاثوليكية ومذهب تحضير الأرواح المنسوب إلى ألان كرديك .

الكاتب : رناتو أورتيز

رسالة دكتوراه عن الديانة الأمباندية ، تحت اشراف روجر باستيد ثم هنرى ديروش فيما بعد . يعمل الآن أستاذا بقسم العلوم الاجتماعية بجامعة ميناس جريس الفيدرالية بالبرازيل .

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، وسابقًا رئيس هيئة الألف كتاب بوزارة التعليم ، ومدير إدارة المعارف العربية بوزارة الثقافة .

وتمتاز هاتان الديانتان بميزتين هامتين : أولاهما أنهما من جنس الديانات الاستحواذية ، والمقصود بالديانة الاستحواذية الديانة التى يستحوذ فيها القديس (ويسمونه الأوريشا) على الفتى أو الفتاة بأن يمسك به أو بها من الرقبة ثم يجلس عليه أو عليها منفرج الساقين . وفى هذه الحالة يستغرق الفتى أو الفتاة فى غيبوبة ، ويسمى الفتى ابن القديس وتسمى الفتاة بنت القديس ، أما الكاهنة التى تشرف على هذا الطقس الدينى فتسمى أم القديس .

والميزة الثانية التى تمتاز بها كل من هاتين الديانتين هى أن السلطة العليا تتركز فى يد الكاهنة أو أم القديس ومن هنا اختار الكاتب عبارة « الأمومة الدينية » عنوانا لمقاله .

وقد ذيل المؤلف مقاله بثبت شرح فيه معنى الاصطلاحات الواردة فى المقال ، ويحسن بالقارئ أن يرجع إلى هذا الثبت كلما غمض عليه معنى هذه الاصطلاحات .

من الأمور التى تسترعى النظر فى الديانات الاستحواذية كثرة النساء فيها . وآية ذلك أن النساء يؤلفن العنصر الدينى الممتاز فى الديانة الفودية المنتشرة فى جزيرة هايتى ، وفى ديانة البورى هوسا الأفريقية . وسواء كان الرئيس الدينى رجلاً أو امرأة فإن النساء يمثلن العنصر الغالب بين المتدينين الذين يستغرقون فى غيبوبة . وسنحاول فى هذا المقال المقارنة بين مركز المرأة فى اثنتين من الديانات الاستحواذية فى البرازيل : إحداهما الديانة الكَنْدمبلية ذات الأصل الأفريقى ، والأخرى الديانة الأمباندية التى هى مزيج من بعض الديانات الأفريقية والكاثوليكية ومذهب تحضير الأرواح المنسوب إلى «ألان كرديك» . وسنحاول فى كلتا الديانتين أن نربط بين مركز المرأة الدينى ومركزها الاجتماعى .

وجود المرأة فى الديانة الكَنْدُمْبِلِيّة :

كانت رُوث لانديز ـ عقب إقامة قصيرة بمدينة سلفادور فى ١٩٣٨ ـ أول من وصف اشتراك النساء فى الديانة الكندمبلية بولاية باهيا البرازيلية ، وبخاصة الكندمبلية ذات الأصل اليُورُوبى[١] . وكانت روث لانديز ـ بوصفها امرأة ـ أقدر على معرفة مدى ملاءمة هذه الديانة لبنات جنسها ، والدور الذى يمارسنه فى هذه الديانة . وقد لاحظت روث شيوع النظام الأمومى (حيث ينتسب الأولاد للأم وتكون الأم هى رئيسة الأسرة) فى مدينة سلفادور ويوضح لنا عنوان كتابها الموسوم «مدينة النساء» كيف تأثرت كثيرًا بهذا المظهر من مظاهر الديانة الأفروبرازيلية . وتقول روث لانديز إن هناك تقليدًا خاصًا فى باهيا[٢] يقضى باسناد الرياسة الدينية فى الديانة الكندمبلية إلى المرأة بدلاً من الرجل الذى يعدونه غير صالح للممارسة هذه الوظيفة الدينية . وعندهم أن الرجل لا تتوافر فيه الشروط اللازمة للقيام بوظيفة الكاهن الدينى إلا فى أحوال استثنائية معينة تؤكد الصبغة النسائية لهذه الديانة . ذلك أن الكاهن من الرجال يجب عليه أن يتزيا بزى المرأة حتى يحظى بالقبول لدى أفراد الطائفة . وتقول روث لانديز إن ضرورة تشبه الرجل بالكاهنة التى يسمونها «أم القديس» هو

---

(١) نسبة لشعب يوروبا ، وهو شعب زنجى فى ساحل غينيا الشرق ، وبخاصة بين داهومى والمجرى الأسفل من نهر النيجر (المترجم) .

(٢) ولاية برازيلية (المترجم) .

الذى يفسر لنا ذلك العدد الكبير من الكهنة أو «آباء القديس» الذين يتصفون بالشذوذ الجنسى (اشتهاء المثل) ، إذ أن هذا الشذوذ هو الذى يتيح للرجل أن يتمتع بالمركز الممتاز الذى تتمتع به الكاهنة الباهية (نسبة لولاية باهيا) باعتبار هذا الشذوذ وسيلة منحرفة للتشبه بالأنثى.

ولكن إذا سلمنا بكثرة «بنات القديس» فى الديانة ألفينا أن وجود «أم القديس» التى تضطلع بالسلطة الرئيسية يختلف طبقًا لنوع الديانة الكندمبلية. والدليل على ذلك أن روث لانديز توضح - كما قال ادسون كُرنيرو - توزيع السلطة الدينية طبقًا للجنس (ذكرًا أو أنثى) ، والطقس الدينى على النحو الآتى :

الطقس	أم القديس	أبو القديس
ناجو	٢٠	٣
كابوكلو	١٠	٣٤

ومن ذلك يتضح أنه توجد أغلبية من «الأمهات» فى الديانة الكندمبلية التقليدية (طقس ناجو) ، وأغلبية من «الآباء» فى كندمبلية كابوكلو التى هى طقس توفيقى أو تلفيقى يعززه اشتراك الروح الهندى فيها (كابوكلو). ويجب علينا أيضًا أن نوضح أن طقس ناجو كان يحظى بالمكانة الأولى بين معظم أنواع الديانة الكندمبلية السائدة فى البرازيل. وقد أضفت هذه الأولوية عليه مكانة إضافية. ومن هنا كان لكاهنة ناجو نفوذ خاص على مكان عاصمة ولاية باهيا. وقد لاحظ إدسون كرنيرو الذى ألف تاريخ الديانة الكندمبلية فى سلفادور أن الأجيال المتعاقبة كانت تحتفظ بأسماء كاهنات ناجو خاصة ، أما الكهنة الذين بلغوا من المكانة بحيث عاشت أسماؤهم فى أذهان الناس فإنهم

كانوا ينتمون دائمًا إلى كندمبلية كابوكلو.

وقد أورد عالمان بالثقافات الإفريقية اعتراضات قوية على نظرية روث لانديز ، وهما : أرثر راموس ، وملفيل هرسكوفتز ، اللذان أوضحا أن الديانة الأفرو باهية خالية من العنصر النسائى فضلاً عن الشذوذ الجنسى. ولن نتعرض هنا لاعتراضاتهما على مسألة الشذوذ الجنسى لاستنادها إلى نزعة أخلاقية.

وبخاصة اعتراضات أرثر راموس الذى يرفض باصرار ما أسفرت عنه البحوث من نتائج مادية. ولكن الذى يهمنا هنا هو اعتراضاتها الخاصة لوجود النساء فى الديانة. وأول هذه الاعتراضات ـ وهو اعتراض ذو صبغة ثقافية ـ يتعلق بسلطة المرأة كرئيسة دينية. ووجه هذا الاعتراض أن الرجل فى أفريقية (نيجيريا) هو الذى يتولى السلطة الدينية، أما المرأة فلا يسمح لها إلا بدور ثانوى فى الطقوس الدينية الكبرى. ولما كانت دور القيادة فى أفريقية هى حارسة التقاليد الكهنوتية الأصلية فإن أرثر راموس يرى فى هذا دليلاً على أن الكاهن (أبا القديس) هو الذى يضطلع بالوظائف الدينية فى البرازيل قياسًا على ما يجرى عليه العمل فى أفريقية. وإذا كانت المرأة قد أتيح لها أن تقوم بدور أكبر فى الطقوس الدينية نتيجة التطور الاجتماعى والثقافى فإن هذا الدور يعد دورًا ثانويًا بحيث إذا قلنا بوجود نظام أمومى (نظام تتولى فيه المرأة مركز الرياسة) كان ذلك القول خطأً فى فهم المشكلة برمتها.

والاعتراض الثانى يستند إلى حجج اقتصادية لالقاء ظلال الشك على الطابع النسائى للديانة. وصاحب هذا الاعتراض هو هرسكوفتز الذى يتهم روث لانديز باغفال أثر العوامل الاقتصادية فى الحياة الدينية، ويوضح أن عدد الرجال المشتركين فى الشعائر الدينية يكاد يكون واحدًا فى كل من أفريقية والبرازيل. وإذا بدا أحيانًا أن عدد النساء أكبر من عدد الرجال فإن ذلك يرجع إلى نوع النظام الاقتصادى السائد. ففى النظم الاقتصادية الحديثة يترك الرجل منزله ليتوجه إلى محل عمله خارج قريته، وبذلك يتيح للمرأة التى تبقى فى المنزل فرصة المشاركة فى الحياة الدينية بصورة أكثر نشاطًا وفاعلية.

وتفنيدًا لهذه الاعتراضات نقول إنها لا تنهض دليلاً على ضعف الطابع النسائى فى الديانة الكندمبلية بولاية باهيا فى البرازيل. ذلك أن إسناد الوظائف الكهنوتية إلى الذكور فى أفريقية لا يلزم منه أن يكون الحال كذلك فى البرازيل، فالقياس هنا هو قياس مع الفارق: وسنرى فيما بعد أن معظم الوظائف الدينية فى البرازيل هى من اختصاص النساء. ويبدو لنا أن الحجة الاقتصادية ليست فى حقيقتها اعتراضًا، بل هى محاولة لتفسير معنى وجود النساء فى الديانات الأفروبرازيلية، ولذلك تعزز نظرية روث لانديز فى النهاية.

والحق أن غلبة النساء فى هذه الديانات أمر لا نزاع فيه . وآية ذلك أنه يوجد فى البرازيل من «البنات» أكثر مما يوجد من أبناء القديسين . وحسبك دليلاً على ذلك ما ذكرته مدام بينون كوسار من أنه يوجد ١٧ ذكرًا فقط من بين ١٣٤ شخصًا دخلوا فى الديانة الكندمبلية الجُوميّه بمدينة ريو بين ١٩٥٠ و ١٩٦٠ .

وإذا انتقلنا من بنات القديس إلى أمهات القديس لاحظنا كثرة الاناث أيضًا . وقد تبادر إلى ذهن روث لانديز أن هذه الظاهرة مقصورة على الكندمبلية التقليدية ، وأن كندمبلية كابوكلو ـ وهى أدنى منزلة من تلك ـ ربما تحتوى على عدد أكبر من الذكور . ولكن تبين أنه توجد أغلبية من الكاهنات فى كابوكلو . وقد أوضح رينيه ريبيرو الذى درس فرقة إكْسَانجُو بصفة خاصة أن ٦٠٪ من بيوت العبادة البالغ عددها ٦٢ بيتًا خاضعة لإشراف النساء . وإذا نظرنا إلى نوع الطقس الدينى المتبع وجدنا أن النساء يشرفن على ٤٦٪ من طوائف الكندمبلية التقليدية ، وعلى ٦٩٪ من طوائف الكندمبلية التوفيقية . وبالنسبة لمدينة سلفادور تشير الأرقام إلى هذا الاتجاه نفسه . وقد أوضحت دراسة حديثة قام بها فيفالدودا كوستا ليما أنه من بين ١٠٥ من بيوت العبادة يشرف النساء على ٦٠٪ من البيوت الخاصة بالكندمبلية التقليدية ، وعلى ٧٨٪ من بيوت الكندمبلية التوفيقية . والحق أن عدد الكاهنات أكبر دائمًا من عدد الكهنة ، وهذا يؤكد من جديد صحة نظرية روث لانديز .

وهناك ظاهرة أخرى تؤيد الطابع النسائى للكندمبلية ، هو انتشار الشذوذ الجنسى بين الذكور . وعلى الرغم من الانتقاد الأخلاقى الذى وجهه أرثر راموس فإن الدلائل توضح أن أغلبية الذكور والقادة الدينيين مصابون بهذه الآفة . وكما لاحظت روث لانديز هذه الظاهرة بين آباء القديس فى سلفادور ، كذلك لاحظها رينيه ريبيرو ، إذ أجرى سلسلة من الاختبارات على عيِّنة تضم ٦٢ رجلاً (أعضاء وقادة) اختيروا من مدينة رسيف ، وانتهى إلى أن ٣٤ من هؤلاء الرجال ظهرت عليهم أعراض الشذوذ الجنسى . وذهبت مدام بينون كوسار التى دخلت فى معبد جُومى إلى أن معظم أبناء القديس مصابون بالشذوذ الجنسى . وكشفت أيضًا دراسة قام بها جان زيجلر عن الطقوس الجنائزية أن هذا السلوك ظهر على أحد آباء القديس فى طائفة «كاسا دى مينا» بمدينة

مارنهاو . وقد شاهدت أنا وروجر باستيد مثل ذلك بين طوائف الكندمبلية فى ساو باولو وفى سانتوس . ومع ذلك يبدو لنا أن روث لانديز قد أخطأت فى تفسيرها الذى ذهبت فيه إلى أن الشذوذ الجنسى الدينى هو وسيلة للوصول إلى مكانة أم القديس عن طريق المحاكاة للأنثى والتشبه بها ، إذ الواقع أنه ليس هناك شيء من المحاكاة . وأغلب الظن أن الشذوذ الجنسى بين الرجال ناشيء عن وجود أم القديس . ولذلك يجب البحث عن التفسير الحقيق من وجه آخر . وهنا يبدو لنا أن التفسير الوظيفى الذى قال به رينيه ريبيرو أقرب إلى الصواب ، وخلاصته أن الكندمبلية لا تسبب الشذوذ الجنسى ، وإنما تهيئ البيئة واللغة اللتين تساعدان على ظهوره وانتشاره ، مع العلم بأن هذا الشذوذ لا يجعل الجماعة تنظر إلى الفرد المصاب به على أنه فرد شاذ . وفى هذه المسألة نجد أن قوانين المجتمع الدينى تتناقض تمامًا مع قوانين المجتمع العام ، فإذا كان المجتمع العام يعتبر الشذوذ الجنسى انحرافًا خلقيًا وثقافيًا فإن المجتمع الدينى يرى فيه قيمة إيجابية عن طريق اللغة المقدسة . يضاف إلى ذلك أن ثمة أوجه شبه بين أنوثة الديانة وأنوثة أو خنوثة الشذوذ الجنسى : الوجه الأول هو تشابه الواجبات اليومية (الحياكة والطهى وتنظيف المنزل) بين الرجل والمرأة ، والوجه الثانى تشابه الملابس الدينية (الرجل يتزيى بزى المرأة) . ومع ذلك فإن الشذوذ الجنسى ينتشر بلا حدود ولا قيود بسبب استحواذ المؤلهات الخناثى التى تجمع بين خصائص الذكر والأنثى ، أو مؤلهات الجنس الآخر ، على الفرد . فهناك المؤله «لوجونيد» الذى يعيش ستة شهور على هيئة رجل وصياد ، وستة شهور على هيئة امرأة ومؤلهة للماء . وهذه المؤلهات باعتبارها مؤلهات خناثى تهيىء جوًا يتيح للفرد أن يظهر خصائص الذكورة والأنوثة بلا قيود . ويمكن أن يقال مثل ذلك عن المؤلها المؤنثات مثل المؤلهة «إيانسا» التى تجمع بين كونها امرأة وكونها رجلاً محاربًا فى وقت معًا ، مع احتفاظها بسمة الذكورة ، إلى درجة أنهم يشبهونها فى البرازيل بالقديس الكاثوليكى جيروم . وهكذا يبدو لنا أن هذه الديانة الأفروبرازيلية تتيح للأفراد الذين يعيشون على هامش المجتمع بسبب قواعد السلوك الصارمة فى المجتمع البرازيلى أن يندمجوا فى مثل هذا المجتمع الدينى وبذلك يؤيدون الطابع الأنثوى الذى تحدثنا عنه فى معرض الكلام على بنات وأمهات القديس .

رياسة الأم :

قالت روث لانديز إن الكندمبلية تقوم على أساس النظام الأمومى ، وهو نظام اجتماعى تتولى فيه الأم رياسة الأسرة ويرجع إليها فى النسب والتراث ، ولكن الأصح أن يقال إن هذه الديانة تقوم على أساس رياسة الأم بمعنى تركيز السلطة المطلقة فى يد أم القديس أو الكاهنة . ويتعين علينا أولاً أن نحدد معنى رياسة الأم ، ونعتقد أن التعريف الذى ذكرته نانسى جنزالث خير معوان لنا فى هذا الصدد ، وخلاصته أن الأسرة القائمة على أساس رياسة الأم تمتاز بأربع خصائص متميزة وهى :

(أ) الأم هى الشخصية المركزية التى يلتف حولها أعضاء الأسرة .

(ب) الأسرة أوثق اتصالاً بأبوى المرأة منها بأبوى الرجل .

(جـ) المرأة تمارس سلطتها على الأطفال وأهل البيت .

(د) الأطفال يرون فى الأم العضو القوى فى الأسرة . ولا تنبع هذه القوة من وظيفتها الأمومية فحسب بل تنبع أيضًا من السلطة التى تمارسها فى نواة الأسرة .

والنقطة الثانية (ب) لا تهمنا هنا كثيرًا لأن الكندمبلية تعتبر أسرة ولكنها أسرة روحية ذات حق إلهى مقدس ، فأبوا المرأة هما أيضًا أبوا الأطفال ، وهذان الأبوان هما الأريشات الذين يشكلون الأساس الدينى للجماعة . ويتولد المجتمع الدينى دائمًا من الروابط التى توجد بين المؤمنين المنتمين إلى العالم الدنيوى وبين الآلهة الذى ينتمون إلى العالم الإلهى المقدس .

أما العناصر الأخرى من التعريف فإنها تهمنا أكثر ، ولكن يتعين علينا قبل فحصها أن نشرح التنظيم الهرمى للديانة حتى يتسنى أن نفهم العلاقات الشخصية داخل الجماعة . وايضاح ذلك أن الكندمبلية مجتمع مغلق تتركز فيه السلطة العليا فى أم القديس ، ولا تعلوها سلطة سوى سلطة الأوريشات (التى تمثلها الأم نفسها) . وتحت الأم فرعان : فرع من الإناث وفرع من الذكور ، فأما الفرع الأنثوى فيشمل «الأم الصغرى» (التى تلى الأيالوريشا) ، وبنات القديس ، والإكيدى ، ويوجد جم غفير من الشخصيات المتوسطة بين

«البنت» و «الأم الصغرى» . وأما فرع الذكور فيتألف من «الأبناء» والأوجا . ويزداد هذا التنظيم الهرمى تعقدًا إذا علمنا أن القدرة على الغيبوبة يجب أيضًا أن تتم طبقًا للنظام المقرر . فنى فرع الاناث نجد أن الأكيدى هى وحدها التى لا يمكن أن تستحوذ عليها الآلهة ، وفى فرع الذكور لا يكون الأوجا «مطية» للآلهة . ويتضمن التقسيم الجنسى تقسيمًا للعمل أيضًا ، فإذا كان الأوجا يقوم بمهمة قرع الطبول وذبح القرابين فإن البنات يقمن بأعمال نسوية كتنظيف دور العبادة وطهى الطعام للأوريشات وحياكة الملابس للآلهة . هذا والتخصص الجنسى فى العمل كبير بحيث نراه بين الاناث أنفسهن . مثال ذلك أننا نجد فى دار العبادة الموجودة فى جومى أن «بنات» الأوريشا الذكر لا يشتركن فى الأعمال المنزلية ، وإنما نجد «الجابا» أى «بنات» الأوريشا الأنثى يطهين الطعام للآلهة .

وتهمنا الأسرة الروحية فى المقام الأول ، ونقول فى هذا الصدد إن الطابع الأسرى للمجتمع الدينى يتجلى فى التنظيم الهرمى والعلاقات الشخصية التى تربط بين الجماعة ، كما يتجلى فى الهيكل الدينى للعبادة وبخاصة الطقس الخاص بتلقين المبتدئين أصول الديانة والدخول فيها . وسنبدأ بدراسة العلاقات التى تربط بين الأشخاص فى ذلك المجتمع الهرمى المغلق فنقول :

إذا نظرنا إلى الألقاب التى تطلق على مختلف أعضاء الجماعة لاحظنا على الفور الطابع الأسرى للديانة . وتفصيل ذلك أن بنات وأبناء القديس هم فى الحقيقة أبناء روحيون لأم القديس (الكاهنة) . يضاف إلى ذلك أن كل بنت تسمى غيرها «أختا» ، ويسمين الأوجا «أبا» وأهم من ذلك وجود محظورات جنسية بين البنات وأبيهن ، وكذلك بين الأخوات وأخيهن (ابن القديس) . وتعترف مدام بينون كوسار بأن هذه المحظورات أقل صرامة بين الأخوات والاخوة الأبعدين ، أى بين الذين دخلوا فى الديانة فى أوقات مختلفة ، ولكن هذه المحظورات صارمة بالنسبة للأخوات والاخوة الأقربين ، أى الذين دخلوا فى الديانة معًا . ومثل هذه القيود والمحظورات تحمى التنظيم الأسرى من آفة السفاح بين ذوى القربى .

والعلاقة الروحية التى تقوم بين «الأم» وبنت القديس هى الأساس الأول

الذى يسبغ على الجماعة نوعًا من القرابة المقدسة ، وهنا تكمن أهمية طقس التلقين للمبتدئين ، لأنه يخلق فى الواقع رابطة من القرابة الروحية بين الأم والبنت . ولذلك يمكن القول بأن «البنت» تولد من الأوريشا وأم القديس .

ومن الأمور المشهورة أن طقس التلقين يرمز إلى الولادة الجديدة . وقد أوضح روجر باسنيد أن مراسم هذا الطقس تتم دائمًا تحت رعاية أوريشا الخصوبة الذى يسمى «أوشالا» . والهدف من هذا الطقس هو «قتل» الشخصية الدنيوية للفتاة المبتدئة حتى يتسنى لها أن تدخل فى حياتها الجديدة ، حياة المجتمع الدينى . وتعبر الاصطلاحات الدينية بوضوح عن العلاقات التى تقوم بين «الأم» و «البنت» خلال مراسم هذا الطقس ، فالأيالوريشا ـ الكاهنة ـ هى الصانع الذى يصنع «الرأس الجديد» لفتاة المستقبل المسماة «أياوو» ولذلك تصبح البنت ملكا للكاهنة ـ الأم ـ متى وضعت هذه يدها على رأسها ، وهنا تصبح «البنت» مرتبطة إلى الأبد «بأمها» . وكما أن التناسل البيولوجى يتضمن وجود الروابط الدموية .. كذلك التناسل الروحى يقيم رابطة من القرابة ذات الطابع المقدس . ومتى دخلت «البنت» فى الأسرة الكندمبلية لا تستطيع الفكاك منها أبدًا ، فمن الآن فصاعدًا تقع عليها التزامات القرابة الدموية الروحية نحو «أمها» و «أبويها» و «أخواتها» ، وكل أسرة كندمبلية متميزة عن غيرها من الأسر ، وإذا اجتمع جميع أفراد الديانة على اختلاف أسرهم فى مناسبة أحد الأعياد فإن هذا الاجتماع إنما يتم بصفة ودية فقط . وهذه الأسر المختلفة لا تربطها علاقات مشتركة برغم انتمائها لديانة واحدة . ولذلك فإن كل فرد ينتمى لمعبد معين لا يشترك فى طقوس المعابد الأخرى ، لأن الروابط الأسرية تحظر عليه الاشتراك فى أى طقس دينى خارج نطاق جماعته الخاصة . وإذا قضت الصدفة بأن تقيم البنت فى مدينة غير مدينة «الأم» فإنه لا يسمح لها بأن تشترك فى أى طقس كندمبلى فى مدينتها الجديدة .

ومما يعزز وظيفة الأم ما تتمتع به من سلطة . ولما كانت الأم على صلة وثيقة بالأوريشات فإنها تمارس كل سلطة فى الطائفة الدينية . وهى الشخصية المركزية التى يلتف حولها كل أعضاء الطائفة ، وكلمتها قانون ، ولا أحد يجرؤ على أن يتحداها . وتقول مدام بينون كوسار إن السلطة مركزة فى يدها ، بحيث

لا يستطيع أحد أن يقوم بأمر دون أمر صريح منها . ولذلك كان الأعضاء محرومين من الأخذ بزمام المبادرة فى كل الأمور . و «الأم» هى التى تكافىء وتعاقب (وقد يكون العقاب بدنياً أحياناً) ، وجميع مسئوليات «البيت» (دار العبادة) تقع على عاتقها . وهذه السلطة مقصورة ـ من الناحية النظرية ـ على دائرة الجماعة ، ولكن لما كانت هذه السلطة ذات طابع مقدس أمكن الأم أن تمارسها خارج «البيت» . وحياة «البنت» الخاصة خاضعة لاشراف أمها الدقيق . ولكن إذا كانت الأم ذات سلطة رادعة فإنها أيضًا ذات سلطة توجيهية ، بمعنى أنه متى عرضت للأبناء مشكلة تتعلق بالمال أو الحب أو المرض توجهوا إلى الأم يطلبون مشورتها ، فتشير عليهم بالحل الأمثل للمشكلة بفضل ما أوتيت من علم إلهى . ولذلك كانت هذه المزايا توازن سلطة العقاب التى تتمتع بها .

والنقطة الأخيرة التى تعزز سلطة الأم الرياسية هى نوع العمل الذى يقوم به القائد الدينى . فقد لاحظت روث لانديز أن آباء القديس يميلون إلى العمل خارج دائرة الطقوس الدينية . ولكن أمهات القديس يتفرغن للقيام بالواجبات الدينية المختلفة . ومن هنا نرى أن الكاهنات يمثلن الصورة المثلى للمرأة البرازيلية أى ربة البيت .

المرأة الأمباندية :

إذا انتقلنا من تحليل الكندمبلية إلى دراسة الأمباندية رأينا مركز المرأة يتغير تغيرًا لا يستهان به ، إذْ يتدخل عامل جديد فى الميدان يحدده نوع الديانة . وقد قلنا فى مؤلف آخر إن الطقوس الأمباندية المختلفة هى عبارة عن عوامل متكاملة تؤلف وحدة كلية تتحرك دائمًا بين قطبين ، أحدهما قطب «غير أوروبى» تشبه عقائده العقائد الأفروبرازيلية ، والآخر قطب «أوروبى» يستمد أفكاره الروحية من تعاليم ألان كرديك . والعامل المهم فى هذا التقسيم هو وجود علاقة بين نوع الديانة ومختلف الطبقات الاجتماعية . فالقطب غير الأوروبى يتفق مع عقائد الطبقات الدنيا ، فى حين أن القطب الأوروبى يتفق مع قيم الطبقات الوسطى ، وسنرى أن مركز المرأة ، وإن بقى أحيانًا على حاله من قطب إلى

آخر ، يختلف فى بعض الأحيان اختلافًا هامًا طبقًا للطبقة الاجتماعية والعبادة التى تمارسها .

هذا وعدد الأعضاء الاناث فى الديانة الأمباندية أكبر من عدد الذكور ، كما هو الحال فى الديانة الكندمبلية . بيد أن نسبة الذكور أعلى بشكل ملحوظ فى الامباندية . ويمكن أن تعطينا بعض الأرقام فكرة أدق عن نسبة الجنسين فى الأمباندية ، فقد اتضح من مسح أجرى فى مدينة سان باولو على ٣٥ معبدًا أن نسبة النساء هى ٦٤٪ ونسبة الرجال ٣٦٪ . وإذا تذكرنا ما قلناه سابقًا عن الكندمبلية رأينا أن نسبة الأعضاء الذكور فى الأمباندية أكبر نسبيًا منها فى الكندمبلية . وإذا كان الشذوذ الجنسى يعزز المظهر الأنثوى للديانة الأفروبرازيلية فإن غياب هذه الآفة فى الامباندية يؤكد عنصر الذكورة فى هذه الديانة . وجدير بالذكر أن هذا الغياب ليس أمرًا عارضًا ، بل هو نتيجة حظر رسمى . ذلك أن مبادىء الأخلاق فى الأمباندية تؤيد الأخلاق الكاثوليكية التى تحرم الانحراف الجنسى . ومن المهم فى هذا المجال أيضًا أن نحلل الأرواح الأمباندية من الناحية الجنسية . وهذا التحليل يدلنا على أن المؤلهات الخنائى الأفريقية الأصل إما تختفى وإما تتميز من الناحية الجنسية . مثال ذلك أن المؤله أوشالا الذى يمثل المسيح فى الامباندية يفقد تمامًا طابع المؤله الخنثوى ، ويعتقد الأمبانديون أن المسيح رجل ، وهذا يتضمن بالتالى أن ذكورة أوشالا أمر لا نزاع فيه عندهم .

ومن العوائق التى تحول دون خنوثة الرجال أن الرجل لا يستطيع أن يتقبل روح الجنس الآخر ، وهذا أمر شائع الحدوث فى الكندمبلية ، أما فى الأمباندية فهو يزداد ندرة يومًا بعد يوم . ومن ناحية أخرى نجد أن أرواح الذكور يمكن أن تستحوذ على النساء . يضاف إلى ذلك أن الأرواح الأنثوية ليس لها سوى دور ضئيل فى الطقوس الدينية اليومية . والخلاصة أن الطقوس الدينية فى الديانة الأمباندية تؤكد أن الأرواح الذكرية تستحوذ على أغلبية النساء .

ويلاحظ أيضًا أنهم يرون أن الأرواح الأنثوية أدنى منزلة من الأرواح الذكرية . وهذه الظاهرة تدل على خضوع النساء لمبدأ تفوق الرجال .

وفى وسعنا أن نلاحظ أنه إذا كان وجود الأنثى لا يزال هامًا فى الديانة الاستحواذية فإن دراسة الامباندية تدلنا على الاتجاه نحو الذكورة . ومع ذلك فإن تحليل السلطة العليا هو الذى يبين لنا إلى أى حد تتمثل هذه الظاهرة فى الامباندية . على اننا نفتقر إلى المعلومات والبيانات الاجتماعية عن هذا الموضوع . ولذلك يتعين علينا الاكتفاء بالملاحظات الاثنولوجية . ويؤخذ من المسح الاثنولوجى الذى أجريناه على الطبيعة أن وجود الأنثى يتركز فى العبادات «غير الأوروبية» ، ففى أغلب المعابد التى زرناها فى ضواحى ساوباولو وريو دى جانيرو وجدنا السلطة تتركز فى يد الكاهنات . أما فى المعابد «الأوروبية» التى يرتادها أهل الطبقات الوسطى فإن السلطة تتركز فى يد الذكور . ومن هنا نستطيع أن نخلص إلى نتيجة مضادة لنتيجة روث لانديز ، ونقول إن آباء القديس (الكهنة) يسيطرون على أمهات القديس (الكاهنات) عندما يكون الوصول إلى مركز السلطة منوطًا بالمركز الاجتماعى للمؤمنين وللمعابد لا بالولاء للتقاليد الأفريقية . وإذا كانت معظم المعابد العامة خاضعة لاشراف النساء فى سلفادور فإن أشهر المعابد (Tentes) الأمباندية خاضعة لسلطة الرجال ، مثال ذلك «المعبد ميريم Tente Mirim » فى مدينة ريو ، فهو خاضع لسلطة بنيامين فجوريدو ، وكذلك «المعبد سبريت كنفراتر نيساتيون أمباندا سنت بنوا Tente Spirite Confraternisation Umbanda Saint Benoit » فى سان باولو خاضع لسلطة «باى جاميل» .

بيد أن السلطة أخذت تتركز فى أيدى الذكور بعد ظهور نوع جديد من السلطة وبعد التنظيم المنهجى للمعابد على نحو سديد يتيح توثيق الصلات بين أفراد الطائفة . وإذا كانت السلطة الدينية لأم القديس مقصورة على معابد الكندمبلية فإن الأمبانديين قد أدخلوا شكلاً جديدًا من السلطة خارج المعابد ، إذ أنشأوا اتحادات تضم معابد عديدة . وهذه الاتحادات تعلو سلطة الكاهن ، ولها هيئة إدارية عليا . مثال ذلك أن التنظيم الأعلى فى سان باولو يضم معظم الاتحادات الموجودة فى الولاية . وتهدف هذه الاتحادات إلى تنسيق الدعاية للديانة الامباندية والإشراف على الشئون الدينية فى الوقت نفسه . ولذلك فإن جميع المظاهر العامة للأمباندية سواء فيما يتعلق بالأعياد الدينية أو العمل السياسى والاجتماعى تمر الآن من خلال مراكز جديدة لصنع القرار . ولكن

الذكور يستأثرون بالسلطة فى هذه المراكز. وقد أتيح لنا أن نشهد المؤتمر الامباندى القومى الثالث المنعقد فى ريو ، الذى ضم الاتحادات القومية المختلفة ، فلاحظنا أن العنصر النسائى يكاد يكون معدومًا ، إذ كان الخطباء جميعًا من الرجال وبخاصة من ينتمى منهم إلى الطبقة الوسطى فى المجتمع. وهنا يجب علينا أن نبرز إحدى الخصائص القوية فى الديانة الامباندية ، وهى أن السلطة التنظيمية لا يمكن أن تحظى بالاحترام دون أن تعززها سلطة مقدسة ، ولذلك نرى تعاونًا واشتراكًا بين الاتحادات والمعابد «الأوروبية» ، وكثيرًا ما نرى الاتحاد ينحاز إلى أحد «المعابد» الامباندية التى تتمتع بمكانة خاصة ، مثال ذلك أن المؤتمرات القومية الثلاثة للامباندية فى ١٩٤١ ، و ١٩٦١ و ١٩٧٣ انعقدت جميعًا تحت «حماية كابكلو ميريم» أى الروح الذى يستحوذ على بنيامين فجوريدو رئيس «المعبد ميريم» فى ريو : ولذلك يمكننا أن نقول إن السلطة المقدسة للكاهن تقترن بسلطته التنظيمية كرئيس وكعضو فى الاتحاد. وهذا يعزز سلطة بعض آباء القديس الأمبانديين ، ولكنه يوسع الهوة التى تفصل السلطة الذكرية للمعابد «الأوروبية» عن السلطة النسائية للمعابد «غير الأوروبية».

وتتجلى السلطة التنظيمية فى وجوه أخرى أيضًا ، ولكن يمكن أن نرى أن النساء يُستبعدن منها دائمًا. مثال ذلك السلطة التى تسبغها الكلمة المكتوبة. فنى الكندمبلية يستخدمون الكلمة الشفهية وحدها أداة لنقل المعرفة ، لأن هذه الكلمة مقدسة ولها قوة خفية غيبية يطلقون عليها اسم «الآشى» أى القوة المقدسة. ولا يمكن أن يتم تلقين مبادىء الدين للمبتدئين إلا بالطرق الشفهية ، لأن هذا التلقين يتألف من اتحاد العضو الجديد مع القوة التى تنقلها إليه كاهنة الديانة. وهذا هو السبب فى أن الكندمبلية لا تعرف علم اللاهوت المدوّن لأن اللجوء إلى الكلمة المكتوبة محظور ، إذ أن هذا من شأنه أن يوقف سريان «الآشى» وانتقالها إلى الأعضاء الجدد.

كل ذلك يتغير فى الأمباندية ، فالتفكير الدينى الأفريقى يتغير ، ويحل محله التفكير الدينى البرازيلى ، وبذلك تصبح القوة المقدسة (الآشى) ضربًا من اللغو. وقد رأينا أن الامبانديين أدخلوا بعدًا جديدًا فى السلطة الدينية ، هو

البعد التنظيمى . بيد أن هذا البعد لا يتأكد إلا عن طريق الكتب . ذلك أن الكلمة المكتوبة تعطى المؤمن والرئيس الدينى مصدرًا جديدًا للقوة والسلطة ، فيصبح كل منهما كاتبًا . ونحن نعلم أن الكتب أدت فى الواقع دورًا فى غاية الأهمية فى نشر وتقنين الديانة الامباندية . ومنذ سنة ١٩٤١ التى انعقد فيها المؤتمر الامباندى القومى الأول نشأت طبقة مثقفة مهمتها القيام بالدراسات الخاصة بالعقائد والطقوس الدينية . وجدير بالذكر أن وضع «العالم» الذى اكتسبه أعضاء هذه الطبقة يضفى عليهم سلطة حاسمة فى الدين لا نظير لها فى تاريخ الديانات الافروبرازيلية . بيد أن هذه السلطة الجديدة وقف على الرجال ، ولا حظ للنساء فيها . ويكفى أن نتصفح الكتب التى طبعها الناشرون الامبانديون لنرى ندرة عدد المؤلفات ، إذ لا تجد لهن سوى كتاب واحد من بين ٣٥ كتابًا اخترناها كمراجع لهذا المقال . ومن ذلك يتضح أن النساء ليس لهن حظ فى السلطة التنظيمية .

خاتمـة :

لقد شغلت مسألة الأسرة الأمومية ـ (التى تتولى فيها المرأة رياسة الأسرة) فى أمريكا السوداء ـ بال العلماء المعنيين بالدراسات الأفريقية . ويمكن القول بوجه عام بأن هناك نظريتين فى هذا الموضوع : إحداهما ترى أن الأسرة الأمومية فى أمريكا هى تراث من الأسرة الأفريقية ، والأخرى ـ وهى على نقيض ذلك تمامًا ـ ترى أن الأسرة الأمومية ليست سوى تكيف من جانب السود مع الأحوال الاجتماعية والاقتصادية السائدة فى المجتمعات الأمريكية . وصاحب النظرية الأولى هو هرسكوفتز ، وصاحب الثانية هو فرايزر . والاتجاه السائد الآن هو أن المجتمع الأمومى ليس من رواسب المجتمع الأفريقى . ويجزم فرايزر بأن ذلك يصدق على الحال فى البرازيل ، بدليل أن دراسته للأسرة السوداء فى سلفادور توضح أن العناصر الأسرية الأفريقية لا. وجود لها فى هذه المدينة . ذلك أن الرق ثم الغاؤه ، ثم التحضر (سك٣؛ ٦لمدن) والتصنيع وغيرهما قد أحدثت كلها ثورات اجتماعية هامة هدمت التراث الأسرى الأفريقى . بيد أن ريموند سميث هو الذى أوضح بالتفصيل الدقيق قوة العامل الاقتصادى فى تكوين الأسرة الأمومية ، ففى أوساط السود فى غيانا

البريطانية ـ مثلاً ـ لا تتوقف الأسرة الأمومية على نظام خاص ، ولكنها مظهر اقتصادى للحياة الأسرية . وايضاح ذلك أن الرجل يغادر منزله إلى مكان بعيد التماسًا للعمل ، ولذلك تتولى المرأة رياسة الأسرة . وإذا عجز الزوج عن إعالة الأسرة اتخذت الزوجة لها زوجًا آخر يكفيها مؤونة المعيشة ، وتنجب منه أطفالاً جددًا ، ولكنها تحتفظ فى الوقت نفسه بكل السلطة فى تربية أطفالها من الزوج الأول .

وإذا سلمنا بترجيح العامل الاقتصادى فلا شيء يضطرنا إلى التماس تفسير ثقافى أفريقى لوجود الأسرة الأمومية . وعلى كل حال فهذا النوع من الأسر يوجد أيضًا خارج دائرة النفوذ الأسود . وليس معنى ذلك أنه يوجد فى كل مكان بل ـ على العكس ـ يبدو أنه من سمات أسر معينة فى الطبقات الدنيا . وقد وجدت «ماريا إيسورا بيريرا دى كويروز» هذا النوع من الأسر فى أوساط الطبقات الفقيرة فى مدينة ديو ، ووجده أسكار لويس فى الطبقات الدنيا المجاورة لمكسيكوستى . ويذهب هذا الأخير إلى حد أنه يبنى مفهومه «لثقافة الفقر» على هذه السمة التى تمتاز بها بعض الأسر الفقيرة فى أمريكا اللاتينية .

ماذا يمكن أن نقول إذن عن الأمومة الدينية ؟ لا يمكن القول بأن هذه الأمومة لها صلة بأفريقية . وإن هرسكوفتز نفسه ليعارض هذا التفسير الذى ذهبت إليه روث لانديز ، وكذلك الاعتراضات التى أوردها أرثر راموس هى حاسمة فى هذه القضية ، لأنه يوضح أن الكهنوتية فى نيجيريا وقف على الذكور دون الإناث . ومع ذلك يجدر بنا أن نشير إلى أن الحجج الاقتصادية التى يسوقها هرسكوفتز لتفنيد رأى روث لانديز تشبه الحجج التى يسوقها سميث لتفنيد رأى هرسكوفتز نفسه . ألا ترى معى أن القول بأن السلطة الدينية تؤول إلى المرأة لأن الرجال يغادرون المنزل لممارسة العمل فى مكان بعيد إنما هو ترجمة للواقع الاجتماعى إلى لغة دينية ؟ أى أن الأمومة الدينية تشبه الأمومة الأسرية ، وهذا استنتاج يبدو أقرب إلى الصواب ، لأن العلاقة التى توجد بين الأسرة الأمومية والطبقة الاجتماعية تتكرر فى الديانة الأمومية . وإيضاح ذلك أن الكاهنة التى تتركز فى يدها كل السلطات توجد فى الديانة الكندمبلية والديانة الامباندية غير الأوروبية ، وهذان النوعان من الديانة يزدهران خاصة بين الطبقات الدنيا ، فليس من الغريب أن تتمسك المجتمعات الدينية بالقيم

الخاصة بهذه الطبقات الفقيرة التى تحتل فيها المرأة مكانة ممتازة بالقياس إلى الرجل داخل الأسرة .

وإذا انتقلنا من الطبقات الدنيا إلى الطبقات الوسطى رأينا صورة المرأة تتغير تغيرًا كبيرًا ، تمامًا كما هو الحال على المستوى الدينى فى المعابد الامباندية «الأوروبية» ، ففى كل هذه المعابد يحل مدير المعبد محل الكاهنة . بيد أن الرجل يحل محلها على المستوى التنظيمي خاصة . وقد أوضحنا فى مكان آخر أن الأيديولوجية الأمباندية تمتاز بالسعى الدائب نحو التكيف مع أيديولوجية المجتمع بأسره . وليس تطور صورة المرأة استثناء من هذا التكيف ، إذ أن هذا التطور والتغير شأنه شأن القيم الدينية الأخرى التى تتغير باستمرار . ومن هنا نراهم يرون أن المرأة أدنى منزلة وأقل درجة من الرجل . وعلاوة على ذلك فإن الدراسات السوسيولوجية (الاجتماعية) تؤكد أن المرأة تتبوأ هذا المكان الوضيع . وقد أوضحت إيفا بلاى أن التصنيع لم يحسن من مركز المرأة بالرغم من ممارستها للعمل كالرجل ، وإنما أكد مركزها الثانوى بحجة أن سوق العمل لا يتيح لها آفاقًا جديدة . وجدير بالذكر أن الديانة الامباندية التى تغلغلت فى المناطق الصناعية خاصة تأخذ بهذا المفهوم عن المرأة ، بل لقد سرى هذا المفهوم فى المجال الدينى .

وإذا سلمنا بنظرية لويس القائلة بأن الديانات الاستحواذية تقوم بدور تعويضى للمرأة أمكن أن نقول إن المرأة تنهض بهذا الدور بطريقة طبيعية فى كلتا الديانتين الامباندية والكندمبلية ، فهى دائمًا الشريك الممتاز فى هاتين الديانتين . بيد أنه يجب أن نؤكد أن الديانات التى نشأت بين الطبقات الدنيا استطاعت ـ مع ذلك ـ أن تضع حدودًا من شأنها أن تقيد سلطة المرأة . والدليل على ذلك أنها فرقت بعناية بين ما هو عام وما هو خاص ، فأسندت إلى المرأة الواجبات الخاصة بها ، وهى الواجبات المنزلية . ولما كانت المعابد الامباندية تتمسك بالقيم المشروعة للمجتمع فإن مركز المرأة يتطور شيئًا فشيئًا ، ويسيطر الذكور على الأمور حيث تهيمن السلطة التنظيمية على الشؤون الدينية . وجدير بالذكر أن سيطرة الرجال تتفق مع الأحكام السارية فى المجتمع البرازيلى .

ثبت بالمصطلحات الواردة فى المقال

آشى : القوة المقدسة .

اكسانجو : اسم محلى للكندمبلية .

كابكلو : هندى متمدن أو رجل شبه هندى وشبه أبيض . وفى الديانات الأفروبرازيلية كائن بشرى ميت تظل روحه تظهر خلال الطقوس الدينية ، ويكون محل عبادة المؤمنين .

الكندمبلية : ديانة يدين بها السود فى ولاية باهيا بالبرازيل ، وهى ذات طقوس فخمة معقدة .

بنت القديس : شخص يستحوذ عليه القديس (أو الأوريشا) .

ابن القديس : وتظهر هذه الحالة عند الاستغراق فى غيبوبة . ويستحوذ الأوريشا على عضو الطائفة الدينية بأن يمسك به أو بها من رقبته أو رقبتها ثم يجلس عليه أو عليها منفرج الساقين .

إكيدى : أحد المؤمنين فى الكندمبلية الذى يساعد ابنة القديس عندما يستحوذ عليها الشيطان .

إياوو : فتاة صغيرة تجتاز طقس التلقين .

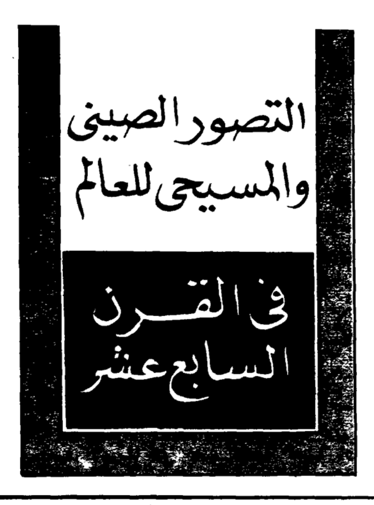
أم القديس : كاهنة الكندمبلية ، وتسمى أيالوريشا .

أبو القديس : كاهن الكندمبلية .

أوريشا (والجمع أوريشات) : اسم جنس للآلهة اليوربية المتوسطة بين الإله الأعظم والناس

أوشالا : أعظم الأوريشات .

الامباندية : ديانة ذات نزعات سحرية مستمدة من مذهب تحضير الأرواح ولكنَّ فيها طقوساً مستمدة من الديانات العديدة الأخرى الموجودة فى البرازيل .



كانت الصين أول منتجع حضارى يتلقى علوم الغرب فى العصر الحديث ، وفى القرن السابع عشر عرفت الصين الكثير من علوم الغرب ، وكان ما قام به الآباء اليسوعيون فى نقل العلم الأوروبى إلى الصين نمطيًا جليل القدر ، ولكن يجب أن لا يدور بخلدنا أن تلك الحصيلة كانت جديدة على الصين.

ولقد استوعب علماء الصين ما جاءت به الإرساليات إليهم ، ووضعوه موضع الاختبار فى موضوعية لا يشوبها تحيز. وقد تحمس الكثيرون منهم لإنجازات الهندسة اليونانية. إذا كان العلم الغربى قد طرق أبواب الصين والقرن السادس عشر على خواتيمه فإن الفضل فى ذلك لا يعود إلى الارساليات الدينية بقدر ما يعود إلى الصينيين أنفسهم ورغبتهم فيه. وكان منهم هذا التعاون المثمر فى ترجمة كتب الآباء اليسوعيين المدرسية. وفى عام ١٥٤٨ نشر أول كتيب دينى بالصينية يضم معلومات بسيطة من سفر التكوين إلى جانب

الكاتب : جاك جيرنت

ولد عام ١٩٢١ . عضو المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى . وبعد ذلك صار مديرا للدراسات فى المدرسة العملية للدراسات العليا . حائز على الدكتوراه فى الآداب . منذ ١٩٧٥ يشغل مركز أستاذ التاريخ الاجتماعى والفكرى الصينى فى الكوليج دى فرانس .

المترجم : الدكتور حسين فوزى النجار

أستاذ غير متفرغ بالجامعات المصرية ، والزائر بالجامعات العربية . عضو مجلس إدارة اتحاد الكتاب . رئيس تحرير مجلة العلوم الاجتماعية ، ورئيس رابطة أساتذة العلوم الاجتماعية . ألف اربعين كتابا غير المقالات والبحوث المنشورة بالمجلات العربية والأجنبية . ترجم بعض الكتب والبحوث إلى العربية .

نظرية أرسطو الفلكية . ومن رأى الكاتب أن الصينيين لا يؤمنون بوحدة الوجود ، إذ أنهم لا يؤمنون بأن المادة الخام قد تحولت إلى حياة بقوة إلهية مقدسة خالدة فى الطبيعة .ولكنهم يرون أثر هذه الطاعة الكونية فى كل ما يقع عليه بصرهم . وهى طاقة لها دورتها الحيوية ، كما أن لها دورتها الزمنية على مدى فصول السنة . والمادة والحياة فى نظرهم خلق دائب مستمر يخضع لتغير دائب مستمر . وللسموات والأرض تاريخها الذى يمتد على مدى الزمن ، وسيأتى اليوم الذى يؤذن بفنائهما ، ولن تكفا عن التغير حتى يوم فنائهما . ويتم التطور على مدى أحقاب طويلة غامت على اللاهوت المسيحى حين رد بداية العالم إلى بضعة آلاف من السنين قبل ميلاد المسيح ، فى حين ترد الكتابات الصينية عمر الأرض إلى عشرين مليون سنة . وبالرغم من اتساع السموات والأرض كما كتب «تنج ماو» فى نهاية القرن الثالث عشر فإنها لا تزيد عن

كونها بذرة صغيرة فى الفضاء . وأكثر ما صدم الصينيين من تعاليم الإرساليات التبشيرية هذا التباين اللا متناهى ، وتلك التفريعات التى أدخلوها على الطبيعة . وكان مما جاءت به الإرساليات التبشرية إلى الصين تلك البدعة فى الصورة الهندسية لنظام الكواكب السيارة . وكان للصينيين فى الفلك ميراث قديم أبقوا عليه وصانوه ، وكان شبيهًا بما كان لدى البابليين . وكان لهم فى الجبر باع طويل . ولم تقف أوجه الخلاف فى التصور المسيحى للعالم على الوصف الهندسى المكون ، بل امتدت إلى التصور العام الذى يحدد أبعاد الفضاء والزمن ، وشكل الأرواح . وأعدادها .

كانت الصين أول منتجع حضارى يتلقى علوم الغرب فى العصر الحديث ، فلم يكن للهند ولا لليابان ــ وقد أخذنا أول ما أخذنا علوم الغرب عن الصين ــ ولا لتلك البلدان التى حفلت بالإرساليات التبشيرية أى صلة مبكرة بالعلم الأوروبى . ففى الصين طبع أول كتاب للهندسة عام ١٦٠٧ ، كما طبع أول مدخل لعلم الفلك عام ١٦١٤ ، ونقش أول مصور جغرافى على الحجر بعد عام ١٥٨٤ . على غرار مصور أورتيليوس وقد أعده عام ١٥٧٠ ، وسرعان ما انتشرت ترجمات تلك الكتب فى الصين وامتدت منها إلى كوريا واليابان .

وفى هذا القرن السابع عشر عرفت الصين رموز فييت فى الجبر وقواعد حساب المثلثات واللوغارتمات المعروفة بقواعد نيبير ، كما عرفت فلسفة أرسطو فى الكون ، وحسابات تيكوبراه الفلكية ، وكان ما قام به الآباء اليسوعيون فى نقل العلم الأوروبى إلى الصين عظيمًا جليل القدر ، وإن كان علينا أن لا نغفل نظرة الصينيين إلى هذا الحكم الهائل من المعرفة الحديثة ومدى اهتمامهم بها . فإن علينا أن نحذر مظنة أن تلك الحصيلة العلمية كانت جديدة على الصين ، أو أن الصين لم يكن لها غير الغرب وسيلة إليها ، كما أن علينا أن ندرك أن ما عانته تعاليم الارساليات من نقد أو إحجام لم يكن إلا بسبب الإبهام والغموض ونظرة الإرساليات المتعالية العتيدة إلى أعرافهم ومأثوراتهم .

ولقد قرت فى أذهاننا فكرة التفوق الغربى ، وما من شىء يلقى المقاومة قدر ما يلقاه كل جديد ، وهى ظاهرة ليست وقفًا على الصين وحدها وإنما هى

ظاهرة عالمية ، أشار إليها «دانيال مورنت» فى كتابه «علوم الطبيعة» بقوله : «ظلت فرنسا حتى عام ١٧٧١ تنكر نظرية كوبرنيق فى كروية الأرض ، وقلما عرضت لنا المصورات الفلكية ، فى الوقت الذى كانت فيه السوربون قد نبذت إدانة جاليليو منذ أمد بعيد» .

فلماذا إذن ننكر على الصينيين فى القرن السابع عشر ولهم مأثوراتهم وتقاليدهم ما لم ننكره على فرنسا فى القرن الثامن عشر؟ وليس مما يثير الحيرة أن يكون هناك نقد أو رفض ، ولكن ما يثير الدهش والحيرة معًا أن يستوعب علماء الصين ما جاءت به الإرساليات إليهم ، وأن يضعوه موضع الاختبار فى موضوعية لا يشوبها تميز ، وقد تحمس الكثيرون منهم لإنجازات الهندسة اليونانية ، ومما يقصه «ماتيوريتشى» المبشر الإيطالى المعروف فى مذكراته ، وكان أول من استقر به المقام فى بكين ، خبر جماعة من الصينيين قد وعوا بأنفسهم القواعد الأساسية لكتاب إقليدس فى طبعته الفجة الأولى ، وأبوا أن يسلموا بعد ذلك بما لم يرد على يد إقليدس من براهين .

وعلى أية حال فإن الحديث عن أن الانجاز الغربى قد جاء طواعية هو حديث يجافى الحقيقة ، فإذا كان العلم الغربى قد طرق أبواب الصين والقرن السادس عشر يشرف على خواتيمه فإن الفضل فى ذلك لا يعود إلى الإرساليات الدينية بقدر ما يعود إلى الصينيين أنفسهم ورغبتهم فيه ، فهم دون غيرهم أصحاب الرغبة التلقائية فيه . وهم الذين ألحوا فى طلبه ، وكان منهم هذا التعاون المثمر فى تهيئة ترجمة كتب الآباء اليسوعيين المدرسية السائدة فى جامعاتهم فى روما وكويمبرا ونقلها إلى الصينية ، فلم يأت الآباء اليسوعيون إلى الصين ليعلموا أهلها الفلك والرياضيات وإنما جاءوا مبشرين بدينهم . وهو ما كانوا يلحون فى ترداده دائمًا . فنى عام ١٦١٤ قام «فالنتين كارفالو» المشرف على أعمالهم فى الصين واليابان بمنع الإرساليات من تزويد الصينيين بأى نوع من المعرفة الرياضية أو الفلكية . وأن يقفوا بتعاليمهم على الإنجيل وحده ، وإن كان ما أمر به قد ذهب هباء ، ولكنه بقى سمة بارزة على المعارضة القوية لأى نشاط علمانى ، ولم يكن الآباء اليسوعيون أقل حفاوة بالدراسات الطبيعية منهم بالدراسات الدينية التى يمارسونها بما تقوم عليه من حقائق سامية هامة .

فإذا كانت أعمال النقل والترجمة قد استمرت حتى القرن السابع عشر (وهو

القرن الذى تم فيه إنجاز أكثر هذه الترجمات) فلأن هذه الدراسات العلمية قد استهوت المثقفين فى الصين وغدت وسيلة لهدايتهم إلى المسيحية. وحملتهم إلى العاصمة فى وقت مبكر، فأقاموا بها حتى عندما كانت تحزبهم الشدائد، وهذا فضلاً عن أن دقة العلوم الفلكية والرياضية التى جاءوا بها من الغرب كانت هى الأخرى دعامة لتعاليمهم الدينية. فإذا كان ما يتحدث به علماء الغرب عن العالم الخارجى قد دل على صدقه أمام الصينيين فإن ما يقولونه عن عالم الملائكة والشياطين، وعن الجنة والنار، وعن وجود الله الخالق الأعظم، يكون هو الآخر على الأرجح صادقًا، وتصبح العلوم الدينية والدنيوية أكثر انسجامًا وتآلفًا.

وعندما نشر أول كتيب دينى بالصينية عام ١٥٨٤، وكان يضم معلومات بسيطة من سفر التكوين إلى جانب نظرية أرسطو الفلكية، غدا دليلا على الرباط الوثيق بين الدين والعلم فى أذهان المبشرين (وقد حوى هذا الكتيب تفسيرًا لظاهرة الكسوف والخسوف) حيث نقرأ:

> «وفى اليوم الثانى قام الرب بخلق تسع سماوات (وفى ظل العرش كانت مملكة القديسين وجنة الفردوس)، وهذه السماوات مطويات طبقة فوق طبقة كما تطوى رقائق البصل، وتدور السماء التاسعة سريعة كالسهم يخرج من القوس لتتم دورتها فى يوم واحد، وحولها تدور السماوات الأخرى، فالنجوم الثابتة فى سمائها الثامنة، وكأنها لوحة مرصعة بحبيبات من خشب، ومن بعدها سماوات زحل والمشترى والمريخ وعطارد والزهرة والقمر وقد خلقها الله القادر، والكون معلق فى الفضاء كرات بلورية بعضها وراء بعض، وفى قلبها تقع الأرض ثابتة لا تتحرك».

وقد جاء فى أول كتيب فلكى نشر عام ١٦١٤ أن المسافة بين الأرض والسماء التاسعة تقدر بثلاثمئة وثلاثة وعشرين مليون كيلو متر.

وكانت الدنيا هى الأخرى محدودة حينذاك، فإلى ما قبل ٥٥٥٠ عامًا ـ كما تقول أول منسوخة دينية ـ لم يكن هناك غير رب السموات، ثم عن له أن يخلق السموات والأرض فى ستة أيام. وكان هذا النظام البديع للكون سمة بارزة على رحمته ووجوده الأعظم. فحين خلق الله الدنيا قدر لكل شىء

موضعه ، وما لم يكن هذا الكمال فى خلقه لاختل كل ما فيه . ولهذا بقيت النجوم معلقة فى السماء ولم تقع على الأرض لتختلط بنبات الأرض ، ولم يرق النبات إلى السماء ليختلط بالنجوم ، فرب السموات عاقل حكيم ، يعلم أن السمك يسبح فوضعه فى الماء ، وأن الطيور تطير فوضعها على الهواء ، والحيوانات تسير فجعل لها الأرض مسارًا . وكانت فكرة الفلكيين عن طبيعة المكان ـ المكان الذى يتوافق مع طبيعة الأشياء ـ قد امتزجت بفكرة العناية الآلهية .

وقد صاغ المبشرون صورة الأرض فى نظامها الثابت الذى يجرى على سنة مقنّنة من المتناقضات قد أدت بالعقل إلى إدراك هذه الدقة البالغة فى تصنيف المخلوقات مادام التناقض التام هو الذى يحكمها ، لا يختلف فى ذلك الحى والجماد ، والعاقل وغير العاقل ، والمادى وغير المادى ، والعرض والجوهر .

كما استهل «ماتيو ريتشى» بحثه الذى نشر لأول مرة عام ١٦٠٤ عن التوبة وفى كل صفحة من صفحاته ، بتبرير المقولات والمناهج الجدلية للاهوت ، وعزا كل ما جاء به الجدل المنطق عن السببية والصورة والمادة والعلة الأولى ، وكذلك الأقانيم الثلاثة ، والإدراك والحس ، وعناصر «ايمبيدوكليس» الأربعة ، وأنواع الاحتواء الثلاثة ، وأنواع التعاريف السبعة ، وكل هذه العمليات المنطقية ، أكثر تيسيرًا للسببية ، ووضعت صورة لعالم يقوم على بناء عقلى محدد . وهى السببية التى انتهت إليها دراسة أخرى بعيدة عن المادة وإنما تتناول الروح الإنسانى لوصف المرئى بصورة منهجية أو لإبراز الحقائق الدينية . وقد أدت قوانين الكون ، واللاهوت ، وفيزياء أرسطو ، وعلم الفلك ، إلى تصور هيئة كاملة الاتساق من العبث أن نتبين فيها تنافرًا ..

ولكن ، أكان ثمة تطور فى تعاليم المبشرين أواخر القرن السادس عشر . أو حوالى عام ١٧٠٠ وما بعد ذلك ؟

ألم تكن تلك الحقبة هى التى ظهر فيها «كبلر» و «جاليليو» و «ديكارت» و «نيوتن» ووضعوا أسس العلم الحديث ؟

وهذا حق . إلا أن تلك المدارس الدينية لم تتأثر بتلك الأحداث إلا فى وقت متأخر ، كما ظل السواد الأعظم من الناس بمنأى عن هذا التقدم العلمى حتى بواكير القرن الثامن عشر . وكان من المحرمات أن يقع ما يثير الشك فى

حقائق الكتاب المقدس ، حتى أن «بافون» عندما أصدر كتابه «حقب الطبيعة» عام ١٧٧٨ ، كان حريصًا على أن يقرر فى الصفحات العشر الأولى أن ما جاء به من آراء يتوافق تمامًا مع تعاليم موسى ، وفى الصين نفسها كان الحرص بالغًا على أن لا يكون هناك ما ينقض مسلمات الماضى الثابتة.

ولم يجد على ذلك جديد ، وبقى التغيير مقصورًا على الإسهاب فى شرح تعاليم الآباء اليسوعيين ، وإن ساد إلى فترة طويلة أن بعض الإرساليات قد أدخلت نظريات كوبرنيق إلى الصين فى أواسط القرن السابع عشر ، وقد أدى البحث الدقيق فى الآونة الأخيرة إلى خطأ هذا الغرض. وخلت مدونات الإرساليات كما خلت الأصول الصينية خلال تلك الفترة من أى إشارة إلى نظرية المجموعة الشمسية ، وإن أشارت بعض الإرساليات إلى اسم كوبرنيق فقد أغضت عن تناول نظريته ولم تشر إليها. ولم يكن ذلك إلا بوصفه صورة جليلة وإن كانت مبهمه لسلفه «تيكو براها» ، ولكنها لم تفض عما اكتشفه جاليليو بمنظاره من جبال القمر والكلف الشمسى (وقد عرفها الصينيون قبله بألفى عام ، وكشفه للمشترى وعطارد من كواكب المجموعة الشمسية ، ولكنهم حين ناقشوها أغفلوا كل ما يشير إلى خطر جدتها. واكتفوا بذكر ما تكشف عنه تلك الآلات الجديدة من دقة الرؤية.

وكل ما جاء به اليسوعيون من بدع الفلك إلى الصين ـ وهو ما كشفت عنه الدراسة الرائعة التى قام بها «ناثان سيفين» ـ أنهم قدموا نظرية تيكوبراها عام ١٦٣٠ بعرضها البسيط لفكرة دوران الكواكب حول الشمس ، فى حين ظلوا أمناء على بقاء الفكرة السائدة عن ثبات الأرض وأنها مركز الكون لا يمسونها ، وإن كانوا قد سلموا عام ١٧٤٢ بفكرة المدار الاهليلجى للشمس والقمر دون إشارة للكواكب.

ولم تطرق نظرية كوبرنيق أبواب الصين إلا فى عام ١٧٧٩ ، بعد أربعة عشر عامًا من القضاء على نظام اليسوعيين ، وكان قد تم رفع كتاب كوبرنيق من الفهارس عام ١٧٥٧ ، مما كان مثار تسلية للصينيين عندما رأوا أن الغربيين لا يثبتون على رأى قديم.

وهكذا قدمت الإرساليات التبشيرية للصين صورة لعالم متناه فى إطاره الإلهى ، ـ على حد تعبير «ألكسندر كويير» ـ ولكنها صورة تختلف تمامًا عما جاء به علم الاثنولوجيا. وعلى أنقاض هذه النظرة المسيحية للكون قام علم

الفيزياء الحديث . وحلت صورة هذا العالم المفتوح على الكون اللانهائى المتسق الذى يخضع لسنة ثابتة لا تتحول محل تلك الصورة لعالم قديم محدود غير متجانس . ولم يحدث هذا إلا فى القرن التاسع عشر عندما قامت الإرساليات الدينية بتلك المهمة العسيرة الضخمة بعد أن ظلت الموجة الأولى لهم لا تطرق أبواب الصين بالعلم الجديد . فعندما اقترن العلم بالإيمان كانت موجة الفكر الأوروبى التى طرقت أبواب الصين واستثارت عظيم تقديرنا .

وعلينا أن نقول إن مثل تلك الأفكار التى تبدو مع هذا البعد الزمنى غريبة علينا كانت هى الأخرى غريبة على أهل الصين .

ومن الكتابات القليلة لتلك الفترة التى قامت فيها أول علاقة فكرية بين الصين وأوروبا ما يفصح بصورة بينة عن التباين بين الرؤيا المسيحية والرؤيا الصينية للعالم . وأول ما ينم عنه هذا التباين أن الكون عند الصينيين لم يكن كما تصوره الكتابات المسيحية من خلق صانع مبدع صاغه مرة واحدة وإلى الأبد ، وكانوا أكثر حفاوة بعمليات التطور وما تفصح عنه من طبيعة هذا العالم وواقعه . وقد حاول أحد الكتاب أن يبسط تصورهم للكون فقال : «ما الذى كانت عليه صورة العالم فى بواكير تكوينه ؟» .

وهو سؤال ند عن البعض .

وقال السيد ليو : «إنه شىء ليس من اليسير وصفه» .

ولكنه أشار إلى بركة تقع فى مواجهة مكتبه ، أمر بأن تملأ بالماء والرمل ، وألقى فيها أحجارًا وقطعًا من القرميد ، ثم أضاف إلى كل هذا عددًا قليلاً من البذور وحبات الفول ، وكان له فى النهاية هذا السائل وخليط مهوش لا شكل له . وقال : «هذا هو ما يمكن أن تكون عليه الأرض عندما كانت سديما . وعلينا أن نعود بعد ثلاثة أيام لنرى فيها عالمنا فى بداية تكوينه» .

وعندما عدنا كان الخليط قد استبان ، وطفا ماخف منه فوق السطح ، فقال : «هاك هى السموات فى طور التكوين الأول ، أما ماء رسب من طين لا شكل له فى القاع فهو الأرض فى طور التكوين الثانى ، وهذه القطع الناتئة من الحجارة والقرميد فى المركز هى الجبال ، وحين تنبت البذور وحبات الفول تغوص إليها الهوام من الحشرات لتنزلق عليها ، وهذا هو الإنسان عند ظهوره وغيره من المخلوقات الأخرى التى لا تحصى ، وذلك فى الطور الثالث . وتمضى

الطاقة فى نشاطها المتغير يومًا بعد الآخر ، حتى تخمد وتفقد نشاطها ، وإن بقيت السماوات والأرض لا يعدو عليهما الفناء ، إلا أن خاتمة هذه المرحلة الدائبة من التطور ليست هى خاتمة المطاف ولكنها بداية مرحلة جديدة فى التطور هى بداية لحقبة جديدة من حقب السديم» .

ويرى الصينيون أن السماوات والأرض تمر بأحداث دائبة غير مرئية تؤكد تطورهما كما تؤكد نهايتهما ، وهو ما يؤكده نبت الأرض ونموه وتفتحه وجفافه . وبدلاً من تعريف أرسطو الجامد (مكان لكل شيء وكل شيء فى مكانه) وبدلاً من القداسة الإلهية تحل فكرة القوة المحركة ، فحركة الكون أساس بقائه وحيويته :

فإذا لم تكن تلك الثورة السماوية هلك الكون وكان مصيره الفناء ـ كما يقول لوتشى أى من كتاب القرن السابع عشر ـ فكل شيء يتدفق فى قوة وحيوية ، وهما فكرتان تذوبان فى مصطلح صينى واحد هو «الأثير» ، وهذا الأثير أو الطاقة الكونية تشمل الوجود كله فى نظام باق على الزمن منذ القدم ، تتجمع لتكون منها الأجساد المرئية ، حتى إذا عدا عليها الفناء عادت إلى حالتها الأولى ، فكل شيء باق لا يزول ، وما من خلق جديد فى هذا الكون . وتلك هى النظرية الصينية فى المادة ، عبر عنها القرن الحادى عشر فى دقة ووضوح ، وما سوى ذلك فرموز عددية ، أو شروح مغلفة بالرمز ، إلا أن نظرية المادة وفكرة الرموز العددية بقيتا ملتحمتين فى رباط وثيق لدى الصينيين .

وقبل أن يكون للكون وجود كانت هناك الطاقة الأولى سائدة ، وهى التى عبر عنها الكاتب بقوله : «إذا ما فقدت هذه الطاقة تأثيرها ولو لحظة واحدة فإن الفناء هو مصير الكون لتلك اللحظة ، فالنبات منذ غرسه حتى تفتحه تتدفق فيه طاقة واحدة مفردة ، فإذا ما اعتراها ما يعوق تدفقها ولو لحظة قصيرة فإن حيويتها تفنى وتذوب ، وهو ما يسرى على عالم الحيوان من مولده إلى وفاته ، وهذه الطاقة هى القوة الكامنة وراء البقاء وخلود هذا الكون وما يحتويه من كائنات لا يحصيها العد .

ونرى هذه الفكرة عن الطاقة الكونية التى لا تفنى فى صورة لا يختلف فيها المدلول ، فى كتاب «لى آنج تشين» (١٦٣٠ ـ ١٧٠٤) وفى فصل بعنوان

«رؤيا الكون» حيث يتحدث عن المتغيرات الهائلة التى تنتظم الكون ومساره من حالة الهيولى إلى الرتابة ، ومن الرتابة إلى الهيولى ، وهو ما يحدث للكائنات جميعًا فى فنائها وتجددها المتواليين ، ويقول : إن تلك الظاهرة المتكررة التى لا نهاية لها والتى تقوم على حركة ما ليست هى الحياة وليست هى الموت. ويمضى فى مقارنة شاعرية ليقول : «عندما يكون البدر فى أول شهور الربيع ، ويتراءى لهؤلاء الذين يلعبون لعبة المصباح أن يمارسوا لعبتهم فإنهم يحيطونها بغلالة من الورق تعكس الصور المرئية إلى الداخل فترى حملة الرايات تخفق الريح بأعلامهم ، والأجراس الصغيرة تدق مؤذنة بالحرب ،» والرجال فى دروعهم وخوذاتهم وحرابهم ، والفرسان والمشاة يسيرون فى عروضهم وفى نظام لا يعروه خلل ، يبدو مذهلاً وإن لم يكن فيه ما يذهل ، فإذا اختفى المصباح اختفى معه كل شىء ، وإذا حل محله مصباح آخر بدت الصور من جديد ، وليس هناك ما يثير غير المصباح وضوء المصباح . وما تلك اللحظات التى تتغير فيها الرتابة كما تتغير الهيولى وما تلك الوقفات والبدايات الجديدة ، وما الموت والميلاد ، إلا من صنع مدبر ، أشبه ما نكون بالمصباح حين تتراقص على نوره الصور ، وإلا ما كانت حياة ، ولغاضت وانتهت ، واختفت البذور ، وانفجرت الطاقة ، فلم يعد هناك ما يؤدى إلى هذا التغيير المتواتر فى هذا الكون ، وتكون النهاية .

ويرى «وانج فوتشى» من أعلام مفكرى القرن السابع عشر أن فكرة بقاء الطبيعة قرينة ببقاء وظائفها مستمرة دائبة فى عملها وليست قرينا ببقاء المادة واستمرارها ، وإن تمت على وتيرة واحدة مع تعاقب الأحقاب ، فالشمس والقمر قرينها القديم يجددان من مادتهما على الدوام ، وماء النهر ونور المصباح هما هما كما كانا من قبل ، وإن لم يعد الماء هو الماء نفسه ولا المصباح هو المصباح نفسه ، كما تنمو أظافرنا وينمو شعرنا يومًا بعد الآخر ولكن ما نما قبلهما من شعر وأظافر يختفى ويزول . وهى صور ندركها لقربها منا ، ولكننا لا نعرف أن جلودنا ولحومنا تنمو وتتجدد يومًا بعد الآخر ، وعلى هذا فليست الشمس وليس القمر كما كانا من قبل .

وقد أخطأ ريتشى فى ظنه أن الصينيين يؤمنون بوحدة الوجود ، إذ أنهم

لا يؤمنون بأن المادة الخام قد تحولت إلى حياة بقوة إلهية مقدسة خالدة فى الطبيعة ، ولكنهم يرون أثر هذه الطاقة الكونية فى كل ما يقع عليه بصرهم ، وهى طاقة لها دورتها الحيوية كما أن لها دورتها الزمنية على مدى فصول السنة ، والمادة والحياة فى نظرهم خلق دائب مستمر يخضع لتغير دائم مستمر.

وللسماوات والأرض تاريخها الذى يمتد على مدى الزمن وسيأتى اليوم الذى يؤذن بفنائها. ولن يكفا عن التغير حتى يوم فنائها ، وهو ما لا ندركه أو نحس به مادامت الحياة الإنسانية قصيرة إذا قيست بامتداد هذا التغير على مدى السنين والأحقاب ، وإن كان تحات الجبال وآكل سفوحها يقوم شاهدًا على هذا التغير كما يقوم شاهدًا عليه امتلاء الوديان بما ينحدر إليها من تحات الجبال . ولهذا التصور لتطور الكون ما يقابله فى تاريخ الإنسان ، وقد ذكر «وانج تشى فو» أن إنسان الصين القديم كان قريب الشبه من أهل «مياو» و «باو» فى الجنوب الغربى من الصين ، وأن إنسان الحقب القديمة كان قريب الشبه بالحيوان وإن كان يسير منتصب القامة ، فإذا جاع صرخ كالخنازير عندما تجوع ، وإذا شبع ألقى ببقايا طعامه واسترخى مستريحًا .

ويتم التطور على مدى أحقاب مديدة غامت على اللاهوت المسيحى حين رد بداية العالم إلى بضعة آلاف من السنين قبل ميلاد المسيح . وحين رد «بافون» هذه البداية إلى ٧٤٨٣٢ عامًا خلت بدا كأنه قد ارتكب إثمًا كبيرًا ، وكان قد حدد هذا التاريخ على أساس الفترة التى استغرقتها الأرض حتى بردت . فى حين ترد الكتابات الصينية عمر الأرض إلى عشرين مليون سنة خلت ، ومن الواضح أن هذا التقرير يستند إلى نظريات الكم العددى ، ويبدو أن الصينيين جميعًا كانوا يسلمون بفكرة النشوء التلقائى المتدرج للكون ، وقد أدت البوذية إلى انتشار فكرة الحقب المديدة التى لا تحصى من تاريخ الكون ، كما أدت إلى فكرة تعدد العوالم .

وبالرغم من اتساع السماوات والأرض ـ كما كتب «تنج ماو» فى نهاية القرن الثالث عشر ـ فإنها لا تزيد على كونها بذرة صغيرة فى الفضاء ... كما لو كان الفضاء شجرة والأرض ثمرة من ثمارها ، أو لكأن الفضاء مملكة وعالمنا فيها

فرد من أفرادها . فليس مما يقبله العقل أن لا يكون فى هذا الكون غير سمائنا وأرضنا .

وقد تعرض كاهن بوذى فى كتاب يبدو أنه نشر قرابة عام ١٦٣٨ لنقد العقيدة المسيحية فى خلق الكون ، وقال إن عوالم الفضاء وكائناته ليس لها بداية ولا نهاية إذا تأملناها مفردة فى ذواتها ولم نتناولها فى مجموعها ، وهى خالدة فيما تذهب إليه النظرة الأرضية ، إذ أنها تتكاثر بلا نهاية ولا حدود وعلى مدى أحقاب كونية لا تحصى ، تتقدم فى أطوار متعاقبة من التكوين والثبات ثم التحلل والتلاشى ، فالعوالم لا تتبدد ، فطور منها فى دور التكوين ، وطور ثان يمر فى دور التحلل ، وثالث فى دور الثبات ، ورابع قد تلاشى ... ولا تعنى حقيقة أن عالمًا يتحلل . إن العوالم الأخرى تجتاز هذا الطور نفسه ، فهى أشبه بمدينة بما تضم من دور ، فإذا احترقت بعض دورها أو مرابعها فإنها ستعود كما كانت من قبل بما يحل محلها من مبان جديدة ، فإذا نظرنا إليها من بعد لم نلحظ فيها تغييرًا ولا نستطيع حتى أن نجد فرقًا بين ما بقى على حاله من مبانيها وما تهدم منها وحل مكانه غيره ، وعلى هذا المنوال لا نستطيع أن نميز فى هذا الفضاء السرمدى تلك العوالم الأزلية التى بادت وحل غيرها محلها من تلك التى بقيت على حالها لم يدركها البلى . فإذا توازن التباين فإن عوالم الفضاء وكائناته لا تمحى .. وهى بالتالى ليس لها بداية ولا نهاية .

وقد شجب مؤلف هذا الكتاب ما ذهب إليه «ماتيو ريتشى» فى استقرائه الباطل ، وفى رجوعه إلى معارف مفككة وبراهين عارضة فى حساباته عن الكون ووجوده فكانت رؤياه تلك الغامضة وأفكاره المبتورة التى عجز هو نفسه عن شرحها أو التدليل عليها ، فإذا كان قد افترض تلك الفروض الباطلة عن رب السماوات بلا بداية ولا نهاية ، فمن إذن صاحب القدرة على خلق هذا الكون وكائناته .

وأكثر ما صدم الصينيين من تعاليم الإرساليات التبشيرية هذا التباين اللامتناهى وتلك التفريعات (جامدة أو تعسفية) التى أدخلوها على الطبيعة ، وقد بدا هذا الخطل فى الرأى بارزًا فى دراسة ريتشى الهامة «الفكرة الصحيحة

عن الله» ، وقد ظهر لأول مرة عام ١٦٠٤ وتوالى نشره حتى عام ١٩٣٨ ، وقد حمل هذا الكتاب ـ وهو أكثر الكتب المسيحية انتشارًا فى الصين ـ بطريقة مدرسية على كل ما يدين به المثقفون الصينيون والبوذيون من فهم وتصور ، فقد أدرك ريتشى عن حق أن أعتى ما تواجهه حركة التبشير فى الصين من عراقيل هو إيمانهم العميق بفكرة وحدة الكون ، فقد كانوا دائبين على ترديد أن السماء والأرض والكائنات كافة هى جميعًا من مادة واحدة ، وكان أول ما يجب أن يقوم عليه التبشير فى الصين أن يكون قادرًا على إقناع الصينيين بأن النفس والروح شيئان مستقلان عن المادة ، ثم تعريفهم بالفروق الأساسية بين الخالق والمخلوق ، ولم يكن فى تعاليم الصين القديمة ما يعرض ولو بصورة مبهمة للتباين الأساسى بين الحسى والعقلى ، ولم يكن فيها ما يتناول الفروق الحادة بين الروح الواعى والمادة الخام ، وعلى العكس كان التصور الصينى يمضى فى منحنى آخر ، «فليس البدن وليست الروح حقيقتين متباينتين» ـ كما يقول «هوانج تاو تشو» ، وهو فيلسوف توفى عام ١٦٤٦ ـ وقد اتهم أكثر نقاد المسيحية من الصينيين بأن الإرساليات التبشيرية تبدع ـ كما يقولون ـ «سماء خارج السماء» ، وقد قال ناقد منهم : «إذا كانت السماء من خلق الله فلن تكون أكثر من شىء مبهم لا يملك القدرة على ولادة الكائنات» .

وقد أفصح ريتشى فى بحثه عن تلك الفروق الأساسية التى يراها بين الإنسان والحيوانات الأخرى . فقال إن الإنسان يملك . إلى جانب ما للنبات من روح الاخضرار . وما للحيوان من روح الحس ، روحًا ثالثة هى الروح العاقلة . «فللحيوانات روح وهبتها تقودها بصورة خفية لتنفيذ ما تقضى به الارادة العليا فى السماء» . وكما يقول ريتشى فى بحثه المنشور عام ١٦٧٠ فى الصين بعنوان «حقائق أساسية عن الدين» فإن هذا الروح العاقل لا يرثه الأبناء عن آبائهم ، وإنما يضعه فيهم رب السماوات . يضعه فى الأولاد فى اليوم الرابع ، وفى البنات فى اليوم الثامن من الميلاد ، وكان هذا مثلاً لما يراه أهل الصين مفارقة سخيفة واحتيالاً يعوزه العقل . حيث يبدو التباين جذريًا بين ما يراه الصينيون من فروق بين الإنسان والحيوان وبين ما يراه رجال الإرساليات ، وهى رؤيا تمتد لدى الصينيين إلى آماد قديمة . والفارق الأساسى الذى يراه الصينيون فارق بسيط ، ففرق ما بين

الإنسان والحيوان ـ كما قال «منشيوس» قبل ميلاد المسيح بثلاثمئة عام ـ «هو القدرة الفكرية التى تنمو عن طريق التعليم لا العقل وحده» .

ويقوم الفكر اللاهوتى فى إجماله على فكرة التناقض ، وقد قيل إن اللاهوتيات هى أن يكرر الإنسان نفسه دون تناقض ، واللاهوت يرفض السجايا المتناقضة التى تتعارض الواحدة منها مع الأخرى ، أما الصينيون فقد انصب اهتمامهم على آلية التغير ، مسلمين فقط بالأضداد التى يمكن أن تتداخل بعضها فى بعض بنسب متفاوتة تزداد أو تقل فى أدوار التطور التى تمر بها ، وقد جهدوا فى وصف المتغيرات الكونية بصورة واضحة بسيطة ، وفقًا لنوعيتين أساسيتين من المخلوقات هما : «ين» و «يانج» وهو المزيج اللامتناهى الذى يند بحقيقة الأشياء .

وكان مما جاءت به الإرساليات التبشيرية إلى الصين تلك البدعة فى الصورة الهندسية لنظام السيارات ، وكان للصينيين فى الفلك ميراث قديم أبقوا عليه وصانوه ، وكان شبيهًا بما لدى البابليين ، يقوم على تسجيل البيانات الفلكية على مدى أزمنة طوال ، ومنه كان لهم نظام أبدعوه للجداول الفلكية ، ولم يكن لديهم من قبل غير نوع من الأوليات الهندسية ، أما الجبر فكان لهم فيه باع طويل ، وحققوا فيه تقدمًا هائلاً فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين ، ويبدو أن التقاليد الصينية كانت ترفض تمامًا أى نموذج هندسى ، مادامت معرفة الجوهر التادى فى الطبيعة لا يتجزأ إلى مرئيات صغيرة منفصلة ، وهو خلاف بسيط فى المواقف التى تنم عنها ردود الأفعال ، فعندما استقام البحث فى كروية الأرض وغدا أمرًا متاحًا وعرفته الصين أوائل عام ١٦٠٠ على وجه التقريب أثار من الدهش بقدر ما أثار من هزة فكرية ، لا لأنه كان نقيض ما ذهبت إليه القواعد الهندسية المقررة فى وصفها للكون ، ولكن لأنه جاء مخالفًا لكل الأفكار التقليدية القديمة والغنية بكل مقوماتها الاجتماعية والكونية العديدة ، فالارتفاع والعمق ، والحركة والسكون ، وكل ما هو دائرى كالسماء ، وكل ما هو متجزىء تحده خطوط مستقيمة الزوايا كالمناطق المأهولة ، هذه الأشياء بكل ما فيها من تعارض كانت تعبيرًا عن نمطين أساسيين للخلق كان ارتباطها ضروريًا لاتساق الكون وتناغم النظام الإنسانى .

ولم تكن هذه الأفكار التقليدية القديمة عائقًا لأكثر المتعلمين ، والعلماء

منهم خاصة ، عن العناية والاهتمام بعلوم الغرب فى الفلك والجغرافية أو القول باستدارة الأرض وثباتها وخطوطها الدائرية المتوازية الشبيهة باستدارة السماء ، وإن كان «يانج كوانج سيين» ، وهو من ألد أعداء الإرساليات ، قد كتب عام ١٦٦٢ أنه لا يؤمن ببحوث الغرب المتبربر ـ على حد تعبيره ـ لقولهم إن المخلوقات تتبعثر كالنمل على سطح الأرض ، وقد اتخذ من النظام الطبيعى براهينه فى القول بأن كل ما يخالف ما ذهب إليه هو نوع من السخف والهراء ، فيقول : «إننى لم أسمع عن أناس يقدرون على الارتفاع والتحليق عموديًا إلى أعلى ، أو السير رأسًا على عقب ، فالطيور والزواحف هى القادرة على ذلك (من أمثال تلك البهلوانيات) ... فنى الدار مثلاً أسير على قدمى منتصبًا فوق الأرضية ، فإذا كان الأب «شال» (غريم يانج كوانج سيين ، ومؤلف «بحث صغير عن الأرض») يستطيع أن يسير رأسًا على عقب أسفل السقف فإننى حينذاك سأومن معه بوجود الجانب الآخر من الكرة الأرضية ، وإلا كانت البرازيل التى تقع بالنسبة للشرق الأقصى عند درجة ٣٦٠ غير البرازيل التى تقع بالنسبة له عند الدرجة الأولى للدائرة ... وإذا كانت الأرض كرة فكيف لا تنزلق مياه الأنهار من مجاريها ، وإننى لأسأل الأب شال وهو من يبدو ميله لكل غريب : هل رأى ماء مستديرًا أو شهد ماء ينساب من أدنى الحائط إلى أعلاه ، أو ماء يتماسك على مسطح فلا ينساح نحو الجوانب ، وهذا كله فضلاً عن أن شال قد وضع بلاده الغربية على قمة كرته ووضع الصين مقلوبة على الجانب الآخر من الكرة وكأنما يضع أوروبا فى مكان السيادة والصين فى مكان التابع ، وهو ما يراه البعض ـ كما يقول يانج كوانج سيين ـ أدنى مثل للوقاحة» .

وبعد هذا الحوار العقلى وما صحبه من هجوم يثلم قاعدة الحوار ، فإنه يبقى ما يثير الغرابة مما كتب ، إذ يقول : «فإذا سلمنا باستدارة الأرض فإننى أسأل الأب شال هل كانت هذه الكرة الصغيرة تسبح فى الفضاء أم أنها ثابتة على صورة ما ، فإذا كان يرى أنها تسبح فى الفضاء فإنها لاشك تتحرك بفعل قوى كونية تدور بها كالسماء دومًا لتعود بها إلى مكانها الأول بعد دورة كاملة فى اليوم» .

وهذه الخاتمة التى لا نتوقعها تحمل نوعًا من التوافق مع الفكرة الصينية عن

الطاقة الكونية ، فعلى النقيض من تطور الفكر الغربي بداية من النمط الهندسى للكون نرى «أريستاركوس» فى ساموا و «كوبرنيق» ، مثلاً ، يقولان بدوران الأرض حول محورها ، وهى هى الفكرة الصينية التى تقول بأن حركة النجوم تنم عن قوى دينامية للكون فى كليته ، وهو الذى قاد «يانج كوانج سيين إلى تلك الخاتمة التى يقول فيها : «إذا كانت الأرض مستديرة فإنها تكون ثابتة وإن كانت تدور حول محورها (وعلينا أن نذكر أيضًا أن فكرة الدورة السنوية للأرض نحو الاتجاهات الأربعة للبوصلة فى دورة علوية قد وجدت فى الصين منذ ألفى عام وأن الصين لم تهجر هذه الفكرة قط) . وهذا التصور للطاقة الكونية التى يستند إليها «يانج كوانج سيين» نراه لدى فيلسوف من فلاسفة القرن الحادى عشر فيما قاله من أن الشمس والقمر والكواكب تتضاءل حركتها قليلاً أو كثيرًا بحكم جاذبية الأرض لها ، وفقًا لاتساق الطاقة فى «الين» و «اليانج» اللتين تحتويهما .

وقد نبه كاتب صينى فى القرن السابع عشر ، عرفه الغرب بتمكنه فى الفلك ، هو «وانج سى تشان» - إلى أن الكواكب تنجذب نحو نجوم ثابتة ، كما تنجذب الإبرة نحو المغناطيس ، كما كانت هناك فكرة عن أجرام سماوية بعيدة يؤثر بعضها فى البعض . ولكن الفروض كانت مختلفة ومتباينة تمامًا فى الغرب عنها فى الصين ، ففرض يرى أن النمط الهندسى ، وبتعبير أدق ، صورة آلة تستمد طاقتها من الخارج ، وفرض آخر يرى الطاقة الكونية مختزنة فى الطبيعة .

وإن تكن أوجه الخلاف فى التصور المسيحى للعالم حين امتد إلى الصين فى القرن السابع عشر لم تكن مقصورة على الوصف الهندسى للكون فحسب ، ولكن فى التصور العام الذى يحدد أبعاد الفضاء والزمن وشكل الأرواح وأعدادها . وفى البحث الهام الذى قدمه ريتشى عن «الفكرة الصحيحة عن الله» نراه يميز بين ماله بداية وله نهاية كالمخلوقات الجسدية وبين تلك التى لها بداية وليست لها نهاية كالأرواح ، والأخرى التى ليست لها بداية ولا نهاية ، وهى صفة الإله وحده .

ولقد كانت فكرة أرسطو عن الكون بسماواته المتماسكة تعبيرًا عن كمال الكون ودقة آفاقه . وقد بدت فكرته غائمة غير مكتملة لدى الصينيين ، وكتب عنها

بعضهم يقول : «لقد تحدث الغربيون عن اثنتى عشرة سماء متماسكة تكون كرة تقعى على ركبتى الإله ، وإن كنت لا أعرف أين يقعى رب السماوات نفسه» ، وكتب آخر يقول : «يقول البعض إن الكون يتكون من عدة طبقات (كرات أرسطو البلورية) ذات أبعاد محددة من كافة جوانبها ، وكأنهم يريدون بأى شكل أن يقيموا فى هذا الفراغ الهائل حوائط تتقسمه ، فكيف يتسنى لهذا الفراغ الهائل أن تقوم فيه حوائط ؟» . ويقول هذا البعض إن رب السماوات قوة خفية لا تدركها الأبصار ، وإنه لأثم بالغ أن نحاول إدراك صورته ، ولم تكن لديهم أى فكرة عما يسميه البوذيون «غير المدرك» ، وهناك لغير المدرك نوعان : أحدهما هو المطلق الذى يعلو على التفكير المتسق ولا يخضع له وهو ما تبينه البوذيون بعد حقب كونية لا تحصى . والآخر هو المكان والزمان فهما لا يغنيان ، ولا أهمية لما يفرضه البعض عليهما من حدود ، فإنهما يتجاوزان دائمًا تلك الحدود .. فعلى جفون الحيوان مهما بلغت من الصغر كجفون الناموسة هناك مكان لملك عريض .

وقد صور المؤلف الاندماج المطلق وامتداد المكان والزمان فى قصتين من القصص الصينى : الأولى قصة حطاب ظل مستغرقًا فى موسيقى وأناشيد «ناد ستس» الخالدة ، حين تبين على غرة منه أن فأسه يمكن أن تتفكك مع الزمن ، والأخرى قصة معلم فقير جاءته وسادة من وسائد الخلد سداسية الأضلاع مما تجرى عليه عادة الشرق الأقصى ، فمن نام عليها طافت به أعذب الأحلام ، فلما نام ، وكان قد وضع بعض الأرز على موقد الطهى ، طرقه أول حلم فى صورة فتاة جمعت إلى الجمال الثروة فتزوجها ، ثم رأى نفسه أنه قد أصبح من رجال الحكم ، وأنه صاحب الأمر الامبراطورى فى إقليم بأكمله ، وأحرز انتصارات باهرة أضفت عليه مكانة رفيعة ، واستمر وزيرًا طوال ثلاثين عامًا ، وأنجب خمسة أبناء تبوأوا مناصب حكومية ، وعشرة أحفاد وفقوا جميعًا فى زواجهم ، ثم مات وقد بلغ الثمانين من عمره ، فلما صحا من نومه كان الأرز على الموقد لم ينضج بعد . وتساءل : هل كنت فى حلم ، وأجابه هذا الشىء الخالد ، هذه هى الدنيا .

ويستطرد المؤل..: إن برابرة الغرب يؤكدون أن الحدود الثابتة يمكن أن تجرى على الحاضر والماضى ... حتى إنهم ليؤكدون فى إصرار أن هذا العالم من بدايته إلى وقتنا هذا لا يجاوز عمره سبعة آلاف عام ، وما قبل هذا التاريخ

لم يكن هناك عالم ... ومثل هذا الحديث لا يعنى غير الاعتراف بالحاضر دون الماضى ... كما أنهم يقولون إن عدد الأرواح محدود ، وما يتجاوز هذا العدد فليس له وجود أو نأمة حياة .

وخلاصة القول أن تصورات الصين فى كل هذه المؤلفات المتعددة والمتباينة كانت تختلف إلى حد بعيد عما كانت تقدمه الإرساليات من معلومات أو تقوم بتعليمه ، فبدلاً من العالم الثابت والساكن والمتباين يرى الصينيون العالم متسقًا متطورًا قائمًا فى الزمان والمكان اللامتناهيين .

ولعل هذا العالم المرئى المتسق ـ كما يكشف عنه علم الفيزياء فى الوقت الحاضر ـ لم يفزعهم كما أفزعهم العالم كما صوره المبشرون . فلم يعرفوا هذا التباين الحاد كما قدمه الإغريق وورثه عنهم العالم المسيحى . فى تصورهم لعالم سماوى كامل خال من الفساد يخضع لقواعد هندسية . وعالم أرضى ناقص ملىء بالفساد ، عالم ينقصه الكمال .

وقد أشار « فونتيللى » .. فى حذق ومهارة إلى أن الصينيين لم يعرفوا هذه التفرقة ، ففى كتابه « حديث عن تعدد العوالم » ، وقد نشر لأول مرة عام ١٦٨٦ ، يقول : « لم يكن ذلك بعيدًا عندما أكد فلاسفتنا بالخبرة والتجربة فكرة أن السماوات والأجرام السماوية كافة خالية من الفساد ، غير قابلة للتغير ، فى حين يرى الناس آلاف النجوم على الحافة الأخرى من الأرض تتهاوى وتختفى ، والفرق مثير . فهل بنا حاجة إلى معرفة حفاوة الصين القديمة باختفاء النجوم وظهورها ، ومعرفتهم للنيازك والكلف الشمسى .

وقد خبر الصينيون ما قدمه لهم المبشرون على هدى مأثوراتهم فتقبلوا كل ما هو قريب من أعرافهم ، أو ما يتوافق معها ، وإن ظلوا يتوجسون من اللاهوتيات ، فقد سلموا بتفوق العلم الأوروبى فى مجالات معينة ، وتقف الببليوجرافيا التى أعدت قبيل عام ١٧٨٢ بقليل لأعمال المبشرين شاهدا على ما تركه الغرب من أثر حقيقى ، ففى واحد منها مايأتى : « حقًا إن الأوروبيين أكثر تقدمًا من أجدادنا فى دقة حساباتهم الفلكية وحداثة أجهزتهم ، وإن لم تنج فرقة من فرق الهراطقة من شوارد المغالاة والنفاق والشذوذ وشطحات الخيال ، إلا أن بلادنا أبدت ذكاء فائقًا حين أرادت أن تصون قدراتها الفنية

وتحمى مواهبها وأن تحول دون انتشار عقيدتهم» .

ويعلن الحوار الذى تم عام ١٦١٥ مايأتى : «كتب أمانويل دياز المقدمة ، وفيها أغضى عن قدراته الفلكية ، وأخذ يمجد من عمل رب السماوات ، حتى أنه رجع إلى ما دعاه السماء الثانية عشرة الثابتة وأسكنها كل القديسين وجعلها مثوى للفردوس ، فمن عبد الله فى سماواته صعد إليها ، وهناك ما يسعد الأغبياء ويثيرهم ، ولقد بدا واهنا فى محاولته الخادعة عندما حاول أن يستعين بدقة حساباته واستقراءاته ليبرهن على وجود رب السماوات . وإن كان كل ما يتصل بالفلك يفوق دون شك كل وسائلنا القديمة ، فلندع جانبًا آراءه الخادعة ونظرياته المضللة ، مبقين على منهجه الدقيق القائم على البرهان ، ولنترك المقدمة حتى لا ندع سبيلاً لخداع البعض ، أما هذه السخافات التى تشيع فى هيكل الكتاب والتى تجعل النص مبتور إذا ما حذفت ، فلتبق كما هى فى مكانها ولندحض ما فيها من آراء فاسدة ، وهو ما احتذيناه فى مقالنا هذا .

ولا تحملنا عداواتنا للمسيحية على نسيان عدد من العلماء البارزين وخاصة عند بداية القرن السابع عشر ، وكانوا فى أوروبا كسبًا للدين والعلم معًا ، وإن كان من العسير أن لا يكون الحوار مع هؤلاء الناس ، وهو حوار يبدو حادًا ، أكثر يسرًا مما يكون عليه الحوار بين نهجين للتفكير ينتمى كل منهما إلى ثقافة مختلفة . وأن لا يؤدى إلى الخلل ، فحوالى عام ١٦٢٥ حاول «الأب لونجو باردو» وهو خليفة «ريتشى» أن يحكم على التفكير الصحيح لواحد من أعلام المهتدين فى تلك الفترة لا لشىء إلا لكى يكتشف أن هذا الإنسان فى أكمل صورة للإيمان لم يكن غير هرطيق . وإن كان الصينيون المتعاطفون مع المسيحية قد مدحوها وفقًا لما تتفق فيه مع فلسفتهم وعبروا عنها وفقًا لآرائهم .

وقد نبذ الصينيون عندما سادت النظرة العلمية كل ما تورط فيه العلم الأوروبى من فلسفات . وكل ما أخذوه عن معلميهم الغربيين وأبقوا عليه كان منهج الرياضيات وأساليبها . حيث أثارت المعرفة الرياضية طوال قرنين من الزمان موجة من الاهتمام بتاريخ علم الرياضيات فى الصين ، وإن لم تؤد بهم تلك الأفكار الجديدة إلى الشك فى السمات الأساسية لنظرتهم الكونية ، فالصينى الذى لا يعلم شيئًا عن الإبداع الأغريقى الباهر فى معرفة الوضع

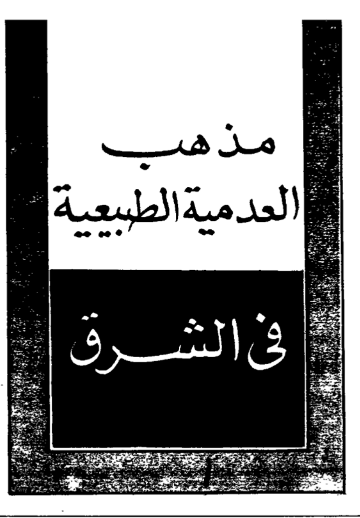
الهندسي للكواكب لم ينكر مع هذا النظر إلى قيمتها العملية . فمن اليسير رؤية أن استبدال القواعد الهندسية بالأعداد الجبرية وقد رسمها بعض العلماء على الفلك قد أحدثت ثورة ضئيلة حوالى عام ١٧٠٠ فى تاريخ الفكر الصينى . والقادرون من هؤلاء العلماء كانوا يكبرون قدرة الغربيين على وصف حركة الأجرام السماوية مما مكنهم من ضبط نظرياتهم . إلا أنهم ظلوا على يقين من قصور تلك التصورات .

وقد كتب الفلكى «وانج سى تشان» يقول : «إننى أرى أن علم الفلك فى الغرب رائع حقًا . ولكن روعته هى فى دقة أقيسته لا فى أصالة معلوماته عن النظام الكونى» .

وكان الإحساس بالسخط ناجمًا عن الأفكار الغربية الجديدة . فالغربيون بارعون فى القياس والاستقراء ولكنهم غير بارعين فى إدراك المجرد الذى لا يقاس . وهو ما قرره «فانج يى تشى» من فلاسفة القرن السابع عشر .

وكتب «تشانج تشاو» عام ١٦٩٩ عن الإرساليات يقول : «إن هؤلاء الناس على درجة عالية من الذكاء . فقد تناولت دراساتهم الفلك والتقاويم والطب والرياضيات . كما أنهم يتحلون بالولاء والإيمان والمثابرة والاستقامة . ولديهم مهارات رائعة ... كما أن أفكار الغرب تعلو على ما لغيرهم . ولكنهم أسوأ ما يكونون عندما يتكلمون عن رب السماوات كما لو كان فظًا غليظًا مما يقودهم إلى هذا السخف الذى يأباه علماؤنا . فلو أنهم أغفلوا تصورهم هذا عن الإله لكانوا أقرب ما يكونون إلى تعاليمنا الكوفشيوسية .

ويبدو هذا حكمًا سطحيًا . فقد كان من اليسير أن يتحول «تشانج تشاو» كغيره من الصينيين إلى المسيحية إذا لم يكن هناك مثل هذا الحديث عن الإله الأعظم . وإن هذا الحكم يعكس رفضه للتصور الغربى بكل ما يقوم عليه من معرفة وأخلاقيات . بمثل ما تقوم عليه صلته بأى منهج آخر للقيم والأفكار .



العدمية الطبيعية هى فلسفة شرقية أو مذهب وعقيدة ترجع إلى الطاوية التى أسسها لاوتزو وأضاف عليها شوانج تزو . وهى تعنى اللامادية أو عدم وجود عنصر أو قوام أساسى تعزى إليه المحمولات فى العالم ولكن هناك عنصرًا أو قوامًا لكل شىء أو كل مسمى وكل مسمى لا يتميز إلا بالنسبة لغيره من المسميات . ومن مجموع هذه العناصر التى تكونت من العدم وتميزت تميزًا نسبيًا تتكون الطبيعة التى لها قوانين تحكمها . فالطبيعة أصلها من العدم وكيانها كلى لا يمكن إسناده إلى شىء معين . وعلى ذلك فإن الفلسفة الطاوية فلسفة شمولية لا تعترف بتسامى الخالق كما فى اليهودية والمسيحية . ولكنها تعتبر سير العالم على قوانين الطبيعة .

ولكل من شوانج تزو ولاوتزو طريقة منطقية فى الإدراك تختلف عن طريقة الادراك فى البوذية التى تعتمد فى جزء كبير منها على كبح جماح النفس ، ومن ثم تصبح الطاوية أقرب إلى

الكاتب : تاكهيرو سويكى

ولد عام ١٩٢١ . أستاذ المنطق والفلسفة المقارنة فى جامعة طوكيو .

المترجم : محمد جلال عباس

مدير الشؤون العامة بوزارة التعليم العالى عمل بالسلك الدبلوماسى الثقافى وشغل وظيفة رئيس قسم الآداب والعلوم الاجتماعية فى اليوليتكنيك بنيجيريا ، له عدة مؤلفات أهمها قصة كفاح فيتنام ، والمد الإسلامى فى افريقية ، ومترجمات عديدة أهمها كتاب السلالة والمجتمع ، وكتاب التوازن العنصرى فى أمريكا اللاتينية .

الأبيقورية التى ترى أن المتعة الحسية وسيلة للإدراك وتكون البوذية أقرب إلى الرواقية التى تدور حول كبح جماح انفعالات النفس .

ويهدف الكاتب من المقال إلى إيضاح أهمية الطاوية التى اندثرت من فكر الشرق وخاصة اليابان التى اتجهت إلى التقنية التى تؤدى إلى تلوث البيئة ، ويعبر عن رغبته فى عودة الشرق إلى فلسفته الطبيعية التى تحرص على الحفاظ على الطبيعة من أجل استمتاع الإنسان بما تحتويه الطبيعة من ظواهر وخواص .

يؤثر فى اليابان المعاصرة مبدآن ثقافيان : أولها وهو الأحدث مأخوذ عن الغرب ، والآخر مبدأ شرقى تقليدى .

ويتعارض هذان المبدآن تعارضًا كاملاً ، على الأقل فى اليابان المعاصرة ، فبينما يعتبر المبدأ الغربى الأصل مبدأ مضادا للطبيعة ويركز على التقنية نجد أن المبدأ الشرقى التقليدى ينبنى على الطبيعية .

وترجع روح الموقف المضاد للطبيعة في الفكر اليابانى المعاصر إلى السياسة التي تنبع بناء عليه وتوجه إلى هدم بيئتنا الطبيعية فى محاولة لإعادة بناء محيط من صنع الإنسان ، وعلى عكس ذلك تنبنى الطبيعية التقليدية على الارتفاع بقدر الامتثال للطبيعة والتآلف والانسجام معها ، ويميل معظم اليابانيين المعاصرين إلى وضع المبدأ الغربي موضع التفضيل على المبدأ الشرقى ، وهم بذلك يتجهون بكل همة وحماسة مقرونين بمشاعر الرضى والسرور نحو هدم بيئتنا الطبيعية الجميلة . غير أن هذا الموقف الهدام المضاد للطبيعة يتعارض مع ما نتوقعه من قدرتنا على إعادة تشكيل أرض مثالية من صنع الإنسان ، وذلك أن ما حققناه هو فى واقع الأمر تحويل بلادنا إلى منطقة من أكثر مناطق العالم امتلاء بالتلوث . وفى مواجهتنا لهذا التخريب الخطير بدأنا لأول مرة إعادة النظر فى موقفنا المضاد لمذهبنا التقليدى ، مذهب الطبيعية الشرقية .

هذا . ويعتقد أن الزنبوذية[١] هى المصدر الأساسى لأهم عناصر التقاليد الثقافية فى اليابان ، ولعل الانتشار العظيم لمذهب «الزن» البوذى هو أحد أسس هذا الاعتقاد . إلا أنه من الضرورى أن نلقى الضوء على تقاليدنا بصورة أكثر عمقًا وبهذه النظرة الأعمق يمكننا أن نتبين أن هناك نوعين من الطبيعية فى ثقافتنا التقليدية أحدهما هو البوذية أما الآخر فهو الطاوية .

ويمثل هذا المقال محاولة لإعادة النظر فى الطاوية ، وهى المذهب الذى ضاع من ذاكرتنا أو كاد يضيع . وسوف نناقش مذهب شوانج تزو الذى يعد أحسن تعبير عن الطاوية . وذلك فى محاولة لاستعادة هذا الاتجاه الفكرى الذى كاد يضيع من تقاليدنا . وذلك لإعادته إلى مكانته اللائقة . وتستخدم منهجًا ذا شقين أحدهما معالجة فلسفية مقارنة والثانى اتباع لطريقة التحليل المنطقى .

(١) نشأت للبوذية مذاهب عديدة انتشرت فى أنحاء شرق وجنوب شرق آسيا ، ويعتبر المذهب المعروف باسم «زن» هو المذهب الأكثر إنتشارًا فى اليابان ، وهو ينادى بأن ينظر الإنسان فى داخل نفسه من أجل الإدراك الحقيق ، ولا يصح للإنسان أن يعتمد على الأثر المقدس لأن الحقيقة لا توجد فى هذا الأثر وحده وإنما توجد فى قلب الإنسان أى بداخله أو داخل نفسه ، وعلى الإنسان أن يقاسى ويعانى من أجل اكتشافها بنفسه ومن نفسه عن طريق التركيز فى التأمل ومزيد من الزهد وضبط النفس . ومن ثم يمكن أن يعترف المذهب الزن بوذى بأنه البوذية التأملية (المترجم) .

أولاً : الطاويــة والبوذيــة :

تعتبر كل من الطاوية والبوذية من العقائد الطبيعية أو التى تؤمن بالطبيعة ، ذلك أنهما لا تعترفان بمبدأ التسامى بمعنى وجود كائن يتحكم فى العالم الطبيعى بكل ما يتضمنه بما فى ذلك الإنسان الذى يعد جزءًا من هذا العالم الطبيعى ، ولا يعنى ذلك أن المذهبين ينبنيان على أساس الحادى صرف ، ولكنهما بلا شك من المعتقدات التى تؤمن بوحدة الوجود ، ولعل مذهب الأرض النقية ، وهو أحد أشكال البوذية ، يؤكد الاعتقاد فى معبود واحد مطلق يسمى «أميدا» ، وهو بذلك لا يخرج عن كونه عقيدة طبيعية وحلولية معًا ، فالمعبود أميدا ليس من قبيل التسامى بمعنى خلق العالم وحكمه من الخارج ، بل هو عنصر شمولى يضم فى ذاته عالم الطبيعة بما فيه الإنسان.

وفى هذه النقطة بخاصة نجد أن هناك اتفاقًا فكريًا بين الطاوية والبوذية ، ومن ثم يمكن وضعهما معًا فى موضع الاختلاف عن الديانة اليهودية والديانة المسيحية اللتين يدور الاعتقاد فيهما حول وجود إله متسام.

ومع ذلك تختلف الطاوية والبوذية إحداهما عن الأخرى فى جوانب أخرى ، وهو ما سوف نوضحه فيما بعد ، ولكن لابد فى البداية أن نحدد معنى المصطلح «طاوية» ، فهو تعبير يعبر عن معنيين مختلفين ، فهى من جهة تعنى الفلسفة التى نادى بها كل من لاوتزو وشوانج تزو قبل حكم أسرة الهان (أى قبل عام ٢٠٦ ق.م.) وهى من جهة أخرى تعنى المذهب الدينى الصينى الذى قام خلال حكم أسرة الهان (من عام ٢٠٦ ق م إلى عام ٢٢٠ م) ، وكان نتيجة لأفكار وآراء فلاسفة أمثال لاوتزو وشوانج تزو وغيرهم. ويمكن أن نطلق على الشكل الأول «الطاوية الفلسفية» والثانى «الطاوية الدينية» ، وفى هذا المقال نتحدث على الطاوية فى شكلها الأول أى الطاوية الفلسفية.

وهناك مذاهب متعددة فى البوذية كل منها تمثل مدرسة أساسية من المدارس الفكرية وهى كثيرة بدرجة تجعل من المتعذر مقارنة الطاوية والبوذية فى مثل هذا المقال المحدود ولذا سوف أحدد مناقشتى فى المعالم الرئيسية لكل من الطاوية والبوذية :

(أ) أوجـه التشابـه :

من حيث طبيعة الوجود نجد أن كلا من الطاوية والبوذية لا تعترف بوجود إله متسام موجود فوق العالم الطبيعى ويحكمه من الخارج ، فالمطلق فى نظر كل من المذهبين ليس هو الإله الخالق ، وإنما هو «العدم» أو الفراغ ، فالإله عنصر مجرد مطلق موجود وكائن بذاته ولذاته أما العدم فهو مجرد لا عنصرى ، وبهذا المفهوم يمكن أن نطلق على كل من الطاوية والبوذية «فلسفة اللاعنصر» .

أما من حيث مفهوم الظاهرة فكلاهما يؤكد أن العنصر الأساسى الأول الذى يحكم العالم الطبيعى ليس إلاهًا متساميًا ولكنه قانون الطبيعة الذى حل فى العالم الطبيعى ، وهو فى الوقت نفسه قانون السلوك الأخلاقى ، وهو كذلك الظاهرة الطبيعية ، وهذا القانون الطبيعى بعيد كل البعد عن فكرة الإرادة الإلهية فى الديانة المسيحية وفى الديانة اليهودية ، فهذه الإرادة الإلهية نوع من أنواع التسامى ، وهى من قبيل المسبب الأول والأخير ، فى حين أن القانون الطبيعى لا يتصل بأى منهما ، وعلى ذلك فكل من الطاوية والبوذية يستحق أن يطلق عليه «فلسفة الشمولية» و «الطبيعية» .

ومن حيث مفهوم المعرفة فكلاهما يلتزم بأن الطريق إلى إدراك الجوهر المطلق للعالم الطبيعى أى اللاعنصرية والقانون الطبيعى ليس هو طريق الاعتقاد ، ولكن ذلك الإدراك يتم عن طريق معلومات من نوع خاص هو الحدس العقلى الذى يشبه الافتراض العلمى عند اسبينوزا ، وبذلك يمكن أن نصفهما بأنهما من المذاهب «العقلانية» ولكن بمعناها العام ، وهنا يجب أن نشير إلى وجود الاختلاف المتمثل فى أن البوذية تنادى بالاعتقاد فى معبود مثل «بودا أميدا» ، إلا أن مثل هذا الاعتقاد ينبنى على حدس عقلى من نوع خاص يسمى «براجنا» وعلى ذلك فإن هذا الفرق أيضًا يمكن أن يدخل تحت العقلانية بمعناها الواسع .

أما على مستوى المذهب الأخلاقى فإن كلا من الطاوية والبوذية يجد المثالية فى المعاناة التى يحياها الإنسان زاهدًا فى أمور الدنيا العامة ، ورافضًا كل النزعات الدنيا لكى يحافظ على سلامة العقل .

وهنا نشير أيضًا إلى أن بوذية المهايانا تجد فى الأعمال الإيثارية أو الغيرية

مثالياتها ، وحتى هذه الفرقة البوذية تبنى الغيرية على حياة الزهد .

(ب) أوجــة الخــلاف :

تؤكد البوذية أن على العابد منذ البداية أن يقرر بنفسه التزام الطاعة للحقيقة الأساسية المطلقة التى يطلق عليها « ذارما » ومعناها اللاعنصرية وقانون الطبيعة ، ولا يعتبر هنا القرار الأولى أثرًا من آثار الفكر ولكنه يعد من نتائج الإدارة ، وعلى ذلك فإن البوذية تقتضى من العابد أن يبذل نوعًا من الجهد الإرادى إلى جانب الجهد الفكرى ، ويبدو أن هناك استثناء من ذلك بالنسبة لإحدى الطوائف البوذية ، وهى بالتحديد عقيدة الأرض النقية عند شن التى تنادى بأن على العابد أن يكرس كل عمله الإرادى لتحقيق أقصى فائدة ممكنة ، على أن هذه الطائفة أيضًا تتطلب أن يكون القرار الأولى هو طاعة الحقيقة الأساسية المجردة .

وعلى العكس من ذلك فإن الطاوية لا تحتاج إلى أى قرار ملزم للنفس ، فهى تدعو فقط إلى القليل من العمل العقلى اللازم لاكتساب الإدراك الأساسى المجرد الذى يقابل التنوير فى البوذية ، ومن هنا نجد أن الطاوية أكثر ميلاً للعقلانية من البوذية لأن البوذية تتطلب نوعًا من اتخاذ القرار الذاتى إلى جانب العمل العقلى .

ولقد أقامت البوذية مجتمعًا للعابدين يسمى « سامجا » يجتمع فيه أعضاؤه معًا لتثقيف عقولهم وتدريب المريدين ، ويؤدى هذا النظام حتمًا إلى إيجاد تمييز بين رجال الدين والعامة ، فرجال الدبن هم الذين ينتمون إلى طبقة السامجا دون العامة .

أما الطاوية (الطاوية الفلسفية) فهى على خلاف ذلك لا تقيم أى تنظيمات للعابدين ، أو الناسكين ، وهى بذلك لا تميز بين رجال الدين والعامة ، بل يمكن القول بأن كل طاوى ينتمى إلى العامة ويعيش مشاركًا فى الأعمال اليومية رغم أن عقله قد يكون فيما وراء هذه الحياة الدنيوية ، وتكون أهدافه المثالية هى ممارسة المعاناة .

وتنادى البوذية وبخاصة بوذية الماهايانا بأن على كل فرد أن يكتسب التنوير بنفسه ليصل إلى المعرفة بالحقيقة الأساسية المجردة وهى « الذارما » ، ولكن عليه أن يكرس جزءًا من وقته لمساعدة الآخرين على اكتساب التنوير ، وبهذا تكون

البوذية إيثارية إلى جانب كونها ذاتية .

ومن هذه الناحية فالطاوية على خلاف ذلك ، فهى ذاتية صرفة (أى تدور حول الذات) ، ومع ذلك فربما لا تكون ذاتية بهذا المفهوم ، إذ أن كل طاوى يهدف فقط إلى تحقيق يقظته الشخصية التى تنقى نفسه من المعاناة ، ولكن لا يساعد الآخرين فى ذلك .

وأخيرًا تنادى البوذية بالسلامة التامة للعقل أو الراحة التامة للعقل عن طريق التنوير ، ومن ثم فهى تتطلب من النساك أن يهجروا كل الملذات بما فيها الاستمتاع بالجمال إذا كان معوقًا للتنوير ، وبهذا المفهوم تعتبر البوذية قريبة الشبه بالرواقية[1] .

وعلى عكس ذلك نجد أن الطاوية أقرب ما تكون إلى الأبيقورية ، إذ أنها لا تتطلب أى نوع من الجهد الإلزامى ، بل إنها تنظر إلى كل من العالم والنفس نظرة عدم المبالاة ، هذه النظرة تعد نتيجة حتمية للعقلانية التامة ، وتؤدى هذه النظرة إلى السماح بالاستمتاع بأى شىء ، وهنا نجد أن أحد دعاة الطاوية وفلاسفتها الحقيقيين وهو شوانج تزو يمارس الاستمتاع بكل شىء حتى الاستمتاع بالموت ـ موته هو ـ لأنه لا يرى أى اختلاف جوهرى بين الحياة والموت .

ثانيًا : الأفكار المشتركة عند لاوتزو وشوانج تزو :

يعتبر شوانج تزو وهو الخليفة الروحى للاوتزو مؤسس الطاوية الفلسفية ، وعلى ذلك فإن فلسفة شوانج تزو تشبه فى جوهرها فلسفة لاوتزو ، ولكنها تتميز بظواهر خاصة لا توجد فى فلسفة لاوتزو ، وهنا سوف أوضح أولاً ما يشتركان فيه من أفكار ثم أتبع ذلك بتناول جوانب الاختلاف ، ولقد سبق أن ذكرت العناصر الجوهرية وهى المشتركة بينهما فى المقارنة بين الطاوية والبوذية ، ولذلك أقتصر هنا على تلخيص المظاهر العامة لفكر كل من لاوتزو وشوانج تزو مع مزيد من التفصيل عن خواص فلسفة شوانج تزو .

---

(١) الرواقية هى فلسفة زينون اليونانى (المتوفى عام ٢٦١ ق م) . وتدور حول مبدأ تحرر الرجل الحكيم من كل انفعالات اللذة والألم وتجرده من أى مؤثرات تؤدى إلى الرضى أو الغضب ، وخصوصا لحكم الضرورة مع الحد من احتياجاته . أما الأبيقورية فهى فلسفة أبقراط اليونانى (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق م) . وهو ينادى باعتبار المتعة الحسية هى الخير الأسمى وأن الفضيلة هى المتعة الحقيقية (المترجم) .

يمكن أن يطلق على الفكر الأساسى لكل من لاوتزو وشوانج تزو إسم «العدمية الطبيعية» ، ووصف هذا الفكر بالعدمية هذا يعنى اللامادى أو اللاعنصرى ، أو بمعنى آخر عدم وجود عنصر مجرد أو قوام أساسى مجرد تعزى إليه كل المحمولات ، ولكن هناك عناصر موضوعية عديدة لكل منها محمولاتها الخاصة ، ولكن لا يمكن لأى منها أن يتضمن كل المحمولات ، ومن مجموع هذه الموضوعات تتكون الطبيعة التى هى أيضًا لا تعتبر ببساطة موضوعًا له عدة محمولات ، وعلى ذلك فالطبيعة كلية لا يمكن إسنادها لشىء بعينه ، ولا يمكن تحديد معناها ، فهى الكل غير المحدد ، وهى ليست شيئًا بعينه ، ومن ثم فهى اللاشىء ، وفى ذلك يقول لاوتزو :

«الأشياء كلها ترجع إلى اللاشىء (وُو ـ واى)» (لاوتزو/١٤) .

ولكن لكل جزء من هذا اللاشىء محمولاته الخاصة التى تميزه عن الأجزاء الأخرى ، وبذلك يصبح شيئًا ، فالكل الطبيعى يعتبر لا شىء ، أما الجزء فهو شىء ما ، وذلك لأن الأول ليس له اسم أما الثانى فيمكن أن يحمل اسمًا خاصًا.

وفى ذلك يقول لاوتزو :

«فى البدء لم يكن للطبيعة اسم ، وبإطلاق الأسماء أمكن للأشياء أن تتميز» .

(لاوتزو/١)

فهذه العبارة تبين لنا بوضوح جوهر «العدمية الطبيعية» ، ويمكن القول بصفة عامة أن بنية هذه الفكرة تشبه إلى حد ما نظرية الفئات الحديثة التى بمقتضاها يكون لكل جزء خواصه المحددة ، ولكن يبقى الكل غير محدد فى داخل الفئة ، لأن الكل لا يمكن تحديد معناه فى حين يمكن أن يكون لكل جزء معناه المحدد الخاص به .

من هذا البناء الأساسى للعدمية الطبيعية يمكننا أن نستخرج مظهرها الثانى العام ، فنقول إن العدمية الطبيعية هى نوع من «فلسفة الحلولية» أو الشمولية التى لا تعترف بأى نوع من التسامى ، ويمكننا بناء على ذلك أن نأخذ فى الاعتبار بفلسفة اسبينوزا ، فليس من شك فى أن الفلسفة الشمولية للطاوية قريبة الشبه جدًا بفلسفة اسبينوزا ، ولكن هناك أيضًا اختلاف كبير بينهما ،

فيؤكد اسبينوزا أن الكل الطبيعي هو مادة مجردة ، فى حين أن الطاوية تتمسك بأن الكل الطبيعي ليس بعنصر أو مادة ولكنه اللاشيء ، وعلى ذلك يمكننا أن نسمى نظام اسبينوزا الفلسفى باسم «فلسفة الوجود الشامل» ونصف الطاوية بأنها «فلسفة الوجود العدمى» .

ويعتبر التأكيد على وجود قانون الطبيعة هو العنصر الثالث المميز «للعدمية الطبيعية» إذ لا يوجد عنصر متسام يحكم كل ما فى الطبيعة من أشياء ، ولكن يوجد فقط نظام طبيعى معين يربط بين هذه الأشياء كلها : يفهم ذلك على سبيل المثال من تعبير مثل «الكوب فوق المنضدة التى هى فى الحجرة ... الخ» ، فهذا النظام من العلاقات لا يقتضى أن يكون هناك عنصر التسامى ، فهو ينبنى على مبدأ الشمولية الذى لا يخرج عن كونه القانون الطبيعى ، والمثل يكون فى عالم الأخلاق كما هو فى ظواهر الطبيعة ، لأن كلا من الظواهر المادية والأخلاقية تنتمى إلى نفس الطبيعة ، فعلى ذلك لابد أن يخضعا لنفس المبادىء أى نفس القوانين الطبيعية ، هذا ولا نجد فى الطاوية تمييزًا أساسيًا بين المعايير الأخلاقية والقانون الطبيعى كما هو الحال لدى مدرسة «كانت الجديدة» .

ونورد هنا عبارة من عبارات لاوتسو التى تشرح بوضوح كامل خواص قانون الطبيعة من وجهة نظر الطاوية :

«الرجل يطيع قانون الأرض ،
«والأرض تتبع قانون السماوات ،
والسماوات تسير على قانون طاو ،
«وطاو ينفذ قانون الطبيعة» .

(لاوتزو/٢٥)

أما العنصر الرابع من عناصر «العدمية الطبيعية» فيتمثل فى التأكيد على العلاقات النسبية بين كل شيء فى الطبيعة ، فكل شيء نسبى لأنه ــ كما سبق أن قلنا ــ كل شيء يتحدد بالضرورة عن طريق محمولاته الخاصة ، وعلى ذلك فلابد من وجود محمولات مغايرة يتحدد بناء عليها تميز الشيء عن غيره ، وبهذا المعنى فكل شيء فى الطبيعة نسبى ، ولكن النسبية لكل الأشياء هنا لها معنى آخر ، فنقول عن أى شيء إن مكانه وموقعه وقيمته ... الخ تتحدد بالنسبة لغيرها وتكون هذه المقارنة هى النسبية . وعلى ذلك فكل شيء فى الطبيعة

نسبي ، أما من ناحية تحديده بالنسبة لمحمولاته وإما من ناحية تمييزه بالمقارنة ، أى نسبية التحديد ونسبية المقارنة .

وفى ذلك يقول لاوتزو :

«إذا حدث أن اكتسبت كل الأشياء القوة فإنها تصبح جميعًا بالضرورة ضعيفة»

(لاوتزو/ ٣٠ ، ٥٥)

هذا العبارة توضح لنا النسبية من حيث التحديد ،

ويعبر لاوتزو عن ذلك بعبارات أخرى إذ يقول :

«إذا أدرك الناس جميعًا جمال شىء ما فإن هذا الشىء يصبح فعلاً قبيحًا» .

«وإذا أدرك الناس جميعًا وجود الخير فى شىء فإن هذا الشىء فى حقيقته شر» .

(لاوتزو/٢)

ومعنى هذه العبارة أن الجمال أو القبح فى الشىء ليس مطلقًا ، وعلى ذلك فالأشياء البالغة الجمال التى يجمع الناس على وصفها بالجمال قد تكون قبيحة إذا ما قورنت بأشياء أخرى .

ويقول لاوتزو توضيحًا لذلك :

«يستطيع الإنسان أن ينظر إلى الأشياء الصغيرة على أنها كبيرة ، والقليلة على أنها كثيرة»

(لاوتزو/٦٣)

ويقول أيضًا :

«ما هو البعد بين الخير والشر؟ إنه ليس بعدًا مطلقًا»

(لاوتزو/ ٢٠)

وهكذا تبين هذه الأقوال النسبية بمعناها المقارن .

وتتمثل الظاهرة الخامسة للعدمية الطبيعية فى إنكارها للغائية ، فهى أساسًا

لا تعترف بوجود العنصر المتسامى فى الطبيعة ، ومن ثم فليس هناك غاية علوية أو نهاية تنتهى إليها الأشياء الأخرى كلها ، وبالتالى ليس هناك تقويم أو حكم على القيمة كما هو الحال عند سيادة نظرية الغائية أو وجود الغرض العلوى ، وعليه فالعدمية الطبيعية لا غائية (بمعنى أنه لا يوجد مسبب تتجه إليه أو سبب أخير)

وباستعراضنا لهذه الظواهر الخاصة بالمعرفة لدى كل من المفكرين الطاويين نجد أن الخاصية الرئيسية لنظرية المعرفة عندهما تتجمع فى العقلانية المميزة لها ، فكلاهما يؤكد أن الحق المطلق فى ظل «العدمية الطبيعية» لا يمكن إدراكه إلا بقدرات عقلية خاصة تشبه عند اسبينوزا ما يسمى «العلم الحدسى» ، وهو جمع بين الحدس والتعليل ، وهنا نجد أن لاوتزو قد جعل التركيز كله على الحدس ، فى حين يركز شوانج تزو على التعليل . ولكن يمكن القول بصفة عامة أن كليهما يعتقد بأن الإنسان قادر على الوصول إلى اللاشىء المجرد أى العدم عن طريق الحدس ، كما يمكنه أن يدرك قانون الطبيعة عن طريق التعليل ، وعلى ذلك فحقيقة «العدمية الطبيعية» لا يمكن التوصل إليها إلا عن طريق التعليل الحدسى أو الحدسى العلمى .

ويطلق لاوتزو على خاصية الحدس «ما لا اسم له» أو «اللامسمى» «وو ميثى» ، كما يطلق على خاصية التعليل «ما له اسم» أو «مانح الأسماء» أو «المسمى» «يو - مينى» .

ويعبر لاوتزو عن هذا المبدأ الذى ذكرناه بما يلى :

«عند بدء الطبيعة لم يكن هناك أى اسم وبإعطاء الأسماء أمكن للأشياء أن تتميز» .

ولا يقتصر ما توضحه هذه العبارة على نظرته للوجود فحسب بل إنها أيضًا تبين مبدأ المعرفة عنده .

ويعتبر الحدس التعليلى خاصية عقلية خالصة ، ولذا فإن كلا من لاوتزو وشوانج تزو لا يعترف بقدرة أى خاصية غير عقلية على إدراك حقيقة «العدمية الطبيعية» . وبذلك لا يوجد إيمان بإله كما هو الحال فى الديانتين اليهودية والمسيحية . كما لا يوجد ما تتطلبه البوذية من ممارسات النساك .

ومن ناحية الظواهر العملية فإن المذهب العملى لها ينبنى على مبدأ المعرفة بالعدمية الطبيعية ، إذ يعتقدان أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق الراحة الكلية للعقل إلا إذا تعلم وأدرك حقيقة «العدمية الطبيعية» باستخدام كل ما لديه من قدرات الحدس العقلى ، ومن هذا الإدراك يخرج نمطان رئيسيان : الأول هو «اللا فعل» (وو _ واى) والثانى هو فعل الطبيعة.

يقول لاوتزو فى ذلك :

«يبقى الحكيم بلا فعل «وو _ واى» ، وتعمل ما لا يسمى من التعليمات»

أو قوله : (لاوتزو/٢)

«هو دائمًا بلا فعل» (لاوتزو/٣٧)

أو قوله :

«الحكيم أو الناسك يمارس اللافعل» (لاوتزو/٦٣)

هذه العبارات السابقة تعبر بوضوح عن اللافعل.

وهو يقول أيضًا :

«يعتمد الحكيم أو الناسك على طبيعة كل الأشياء ، وهو لا يقوم بأى عمل أو فعل صناعى»

(لاوتزو/٦٤)

وهذا مثال للنمط الثانى ، فالنمط الأول أى اللافعل هو نتيجة للإدراك الحدسى عن اللاشىء (وو _ وو) أو العدم ، والنمط الثانى أى الفعل الطبيعى هو نتيجة للإدراك العقلى (التعليل) لقانون طبيعة كل الأشياء. وليس هناك إنفصال بين هذين النمطين ، وإنما هما بالضرورة متحدان ، ذلك أن الإدراكين اللذين هما أساس للفعلين غير منفصلين ، وعليه فإن فعل الحكيم بالضرورة هو اتحاد بين «اللافعل» و «فعل الطبيعة».

وقد يصعب على غير الشرقيين تفهم مثل هذا العمل ، ولكن هذه الصعوبة تزول بمجرد تفهم معانى المصطلحات ، فالمصطلح «لا فعل» يعنى فقط أن إدراك الإنسان لمنتهى اللاشيئية أو اللاشيئية المطلقة فى الطبيعة لا يقتضى بالضرورة وجود

شيء يتجاوز الطبيعة ، ومن ناحية أخرى فإن مصطلح «فعل الطبيعة» يعني أن يتعرف الإنسان على قانون الطبيعة المنطبق على كل الأشياء (أو كل الظاهرات) الموجودة في الطبيعة ، وبذلك يمارس فقط الفعل الذي يتفق مع هذا القانون ، وعلى ذلك فإن التعبير عن وحدة هذين النمطين من الفعل يمكن إعادة صياغته على النحو التالي : «عدم وجود أي رغبة تتجاوز الطبيعة مع طاعة قانون الطبيعة» .

هذه هي الممارسة المثالية للطاوية ، وهي الممارسة التي تتفق مع تحقيق الراحة القصوى للعقل ، إلا أنه من المفيد هنا أن نذكر أن الراحة القصوى للعقل ليست بحال من الأحوال نتيجة لهذه الممارسة ، وإنما هي شيء ينشأ من الإدراك الحقيقي الذي يتم بالحدس التعليلي ، ولكي تتحقق الراحة القصوى للعقل لا يحتاج الأمر لأي نوع من الممارسات ، وإنما يكفي لذلك الإدراك الحقيقي ، وهذا في حد ذاته نتيجة حتمية لعقلانية الطاوية .

ويمكن أن نستخلص بعض الظواهر الأخرى من مذهب الممارسة : فأولاً نجد أن وجهة النظر الطاوية أكثر سلبية من كونها إيجابية ، وثانيًا هي متعارضة مع القبول ، وثالثًا هي فوق ذلك نوع من الأبيقورية .

وهذه الظاهرات نجدها عند شوانج تزو أكثر وضوحًا منها لدى لاوتزو . ويحمل الشكل التخطيطي التالي كل ما سبقت مناقشته :

العدمية الطبيعية

العامل الميتافيزيقي	اللاشيء	القانون الطبيعي والظاهرة
	الجزئيات المحددة	الكل غير المحدد
	اللامسمى	المسمى أو مطلق الأسماء
عامل المعرفة	الحدس	الإدراك العقلي
لاوتزو		شوانج تزو
العامل	اللافعل	الفعل الطبيعي

التطبيق

انتفاء أي رغبة   طاعة قوانين الطبيعة

ثالثًا : آراء شوانج تزو الأصلية :

شوانج تزو وهو أهم خلفاء لاوتزو ، كما سبق أن قلنا لا يخرج جوهر فكره عن فلسفة لاوتزو أى «العدمية الطبيعية» ، إلا أن فكر شوانج تزو يتميز ببعض العناصر التى تثبت أصالة فكره وتميزه عن لاوتزو ، ونكتفى هنا بمذهبه فى المعرفة ومذهبه فى التطبيق اللذين يبذان خواصه المميزة .

وكما سبق أن ذكرنا للمعرفة عند لاوتزو تكوين خاص يجعلنا نطلق عليها الحدس التعليلى ، غير أن شوانج تزو يركز أكثر على التعليل ، ولمنهجه فى التعليل صيغة خاصة يمكننا أن نصفها بأنها «نسبية من حيث التحول فى النظرة» .

وفى ذلك يقول :

«غرق شوانج تشو فى حلم ، ورأى فى منامه أنه تغير إلى فراشة ، ثم صحا من نومه فتغير ثانية إلى شوانج تشو ، فهل هو فى الحقيقة شوانج تشو ، أم أنه فراشة ؟ وهذا هو ما يسمى التغير النسبى للظاهرة أو «ووهوا» .
(شوانج تسو ـ الفصل /   )

هذا التعبير يعطينا مثالاً دقيقًا للنسبية التى سبقت الإشارة إليها ، ويمكننا أن نحلل البناء المنطقى لهذه العبارة على النحو التالى : فمن وجهة نظر شوانج تشو هو حقيقة شوانج تشو أما الفراشة فى حلمه فهى مجرد خداع ، وعلى ذلك فإن الفرق بين الحقيقة والخداع فرق غير مطلق ، وإنما هو نسبى ، وهو كذلك مادام يعتمد على الموقف الذى ينظر منه الفرد .

ويمكننا تحليل هذه الصيغة التعليلية بطريقة أكثر دقة عن طريق المنطق الرمزى :

أولاً : باستعمال الرموز المنطقية المستخدمة فى نظام راسل المنطقى[(١)] ؛ .

---

(١) الرموز التعريفية المستخدمة فى الترجمة ومدلولاتها هى كالآتى :
ع = العنصر ، تف = التعريف ، حد = تتحدد ، تغ = تغير ، جط = وجهة النظر من الموقف ـ ، حم = حلم ، صح = صحوة أو يقظة وبهذا يمكن للقارىء تفسير المحمولين الأساسيين والتعريفات المختلفة المستخدمة فى ثالثًا ورابعًا (المترجم) .

ثانيًا : بأن نتخذ من المحمولين الأساسيين التاليين عناصر غير محددة :

ع ١ تغ (س.ص) ومعناها تغير س إلى ص .

ع ٢ جظ (س) ومعناها أن يتخذ الإنسان وجهة النظر باعتباره س

ثالثًا : توضع التعريفات التالية للاستخدام لتعريفات محددة :

تق ١ حم (س.ص) = حد تغ (س.ص) . جظ (س)

تق ٢ صح (س.ص) = حد تغ (س.ص) . جط (ص)

رابعًا : يمكننا البرهنة على نسبية شوانج تشو باتباع مسلمات ونظريات نظام رسل المنطق على النحو التالى[1] .

ب$_1$ جظ (س) [﴿تغ (س.ص) حم (س.ص)﴾ ﴿تغ (ص.س) صح (ص.س)﴾] (يمكن إثبات ذلك باستخدام التعريفات تف$_1$ و تف$_2$) .

ب$_2$ تغ (س.ص) ﴿جظ (س) حم (ص.س)﴾ (وهذه يمكن إثباتها عن طريق البرهان ب$_1$ وبعض نظريات التحويل المنطق .

ب$_3$ تغ (ص.س) ﴿جظ (س) صح (ص.س)﴾ (وهذه يمكن إثباتها عن طريق البرهان ب$_1$ وبنفس طريقة إثبات ب$_2$)

ب$_4$ تغ (س.ص) ﴿جظ (ص) (س.ص)﴾ (وهذه يمكن إثباتها عن طريق البرهان ٣ ، وذلك باستبدال س مكان ص واستبدال ص مكان س) .

ب$_5$ تغ (س.ص) [﴿جظ (س) حم (س.ص)﴾ . ﴿حط (ص) صح (س.ص)﴾] (وهذه يمكن إثباتها بالبرهانين ب$_2$ ، ب$_4$ وبعض نظريات التحويل المنطق .

ولعل العبارة الأخيرة (ب$_5$) تعبر عن أن النسبية مؤكدة فى هذه الافتراضات ، بمعنى أن أحد المتغيرات وهو نفسه تغ (س.ص) يمكن أن يعتبر

حلمًا فى مرة وصحوة أو يقظة فى مرة أخرى إذا ما تغيرت وجهة النظر [١] .
وعلى ذلك يكون التمييز بين الحلم والصحوة غير مطلق وإنما تميز نسبي .

بهذا التعليل يتوصل شوانج تزو إلى أن التمييز بين الحقيقة والخيال هو مجرد تمييز نسبي يتم طبقًا لوجهة النظر التى يقف فيها المميز ، ومن ثم فلا يوجد اختلاف فى ذلك عن الموقف المطلق ، وعلى ذلك يصبح العالم فى نظر شوانج تزو عالمًا ذا شقين ، أو بمعنى آخر يكون للطبيعة ـ فى نظره ـ عنصران : عنصر التمييز النسبي ، وعنصر عدم التمييز المطلق ، ويرتبط العنصر الأول بقانون الطبيعة ، فهو حسب رأى لاوتزو مسايرة كاملة للظاهرة الطبيعية ، وتدرك هذه الحقيقة عن طريق التعليل بالطريقة التى سبق ذكرها .
أما العنصر الثانى فهو يرتبط باللاشيء عند لاوتزو ، ويمكن إدراكه عن طريق نوع من الحدس ، وبذلك تكون الخلاصة مشابهة تمامًا لمذهب المعرفة عند لاوتزو ، غير أن طريقة شوانج تزو فى وصولها إلى هذه الخلاصة أكثر منطقية من طريقة لاوتزو (شوانج تسو يستخدم بعض أنواع أخرى من التعليل لإثبات عنصر النسبية فى التمييز ولكننا لا نستطيع تفصيلها فى هذا المقال المحدود) .

إن شوانج تزو قد استطاع أن يثبت بهذه الطرق التعليلية نسبية كل أنواع التناقضات المميزة للأشياء ، فعنده التمييز بين الموت والحياة ، وبين الخير والشر ، وبين الجمال والقبح ، ما هو إلا تمييز نسبي ، وما هذه الأشياء إلا متميزات بالنسبة لغيرها ، فمن وجهة النظر المطلقة لا يوجد تمييز بين الموت والحياة أو بين الخير والشر أو بين الجمال والقبح ، وتسليمًا بواقعية اللاتميز هذا من وجهة النظر المطلقة يستطيع الإنسان أن يكتسب نظرة جديدة نحو عالم يسوده التميز النسبي بين الأشياء .

---

(١) ومعنى العبارة ب هى : تغير س إلى ص يستلزم إذا كانت وجهة النظر هى س فعلى ذلك يكون الحلم هو تغير س إلى ص ، أو إذا كانت وجهة النظر هى ص فعلى ذلك يكون الأمر صحوة س وتحوله إلى ص . ـ ويمكن للقارىء أن يعود إلى العبارات الأربع الأولى ليحللها بنفس الأسلوب ويستنبط منها الظاهرة المتعلقة بالنسبة لدى شوانج تزو (المترجم) .

ويذكر شوانج تزو أنه يمكن أن ينظر للعالم من وجهين : الأول هو أن تؤخذ كل المتميزات فى العالم على أنها مطلقة ، وهنا لابد أن يكون مطلب الإنسان من جانب واحد من التمييز ، على سبيل المثال : يؤخذ الجمال ويترك الجانب الآخر منه وهو القبح . أما الوجهة الثانية التى ينظر منها إلى العالم فهى عكس ذلك ، فإدراك نسبى لكل المتميزات النسبية ، وليس هناك تميز مطلق وليس هناك تفضيل لتميز على غيره ، ومن ثم يكون قبول الأشياء كلها قبولاً حسنًا وهادئًا ، ولعل ما يريد شوانج تزو أن يوصى به هنا هو طبعًا الوجه الثانى ، وهو الذى لا يأخذ به إلا الحكيم الذى يستطيع أن يدرك حقيقة العدمية الطبيعية بطريق الحدس التعليلى .

فالحكيم قادر على قبول كل الأشياء الموجودة فى هذا العالم بقبول حسن وبهدوء . وهو يبدى أى نوع من تفضيل شىء على آخر ، فيقبل مثلاً موت زوجته المحبوبة بهدوء كامل بل بسرور شديد حيث أنه قد استمتع بالحياة فى وجودها حينما كانت حية ، ولأنه لا يوجد بالنسبة له أى اختلاف مطلق بين الحياة والموت .

ويقول شوانج تزو تفسيرًا لذلك :

«كان بدء حياتها لا شىء (عدمًا) وتغير ذلك إلى حياتها ، والآن قد ماتت فقد رجعت إلى أصلها وهو اللاشىء أو العدم ، وهذه التغيرات لا تخرج عن كونها مثل تغيرات فصول السنة» .

(شوانج تزو ـ الفصل ١٨)

ويضيف شوانج تزو :

«من الناحية المطلقة نحن لا نموت ولا نحيا»

(شوانج تزو ـ الفصل ١٨)

وهو يقول أيضًا :

«إننى أتفق مع من يعرف التوحيد غير المتميز بين الحياة والموت»

(شوانج تزو ـ الفصل ٦)

هذه السطور تعبر بوضوح عن أن الفرق بين الحياة والموت لا يخرج عن كونه

تمييزًا نسبيًا ، وأنه لا يوجد فى ذلك اختلاف عن فكرة المطلق غير المتميز ، وبذلك يستطيع الحكيم أن يتقبل الموت بالهدوء الذى يتقبل به الحياة .

وليس من شك فى أن قبول عدم التمايز هذا إنما يمثل موقفًا سلبيًا لا إيجابية فيه تجاه العالم ، وهذه السلبية ليست من قبيل السلبية الانفعالية ، ولكنها تمثل قبولاً هادئًا متعقلاً ، وعلى ذلك يستطيع الحكيم الاستمتاع بأى شىء يقبله بهدوء لأنه لا يعانى من أى انفعال ، ومن ثم يكون موقفه السلبى هذا من قبيل المتعة ، ويكون بذلك أبيقورى النزعة ،فهو يستمتع بأى مصير حتى لو كانت فيه مرارة كبيرة بالنسبة له ، كما ينادى بذلك فردريك نيتشة ، ولذا فهو يضحك كثيرًا ، وهى ضحكات كضحكات زرادشت[1] ، وتكون حياته المثالية هى أن يمارس الإرادة فى السير وفى اللعب داخل المدينة الفاضلة .

وفى ذلك يقول شوانج تزو :

«إن الملك الحقيقى يترك كل الأشياء تمتع نفسها ، وهو نفسه يلعب كما يشاء فى داخل المدينة الفاضلة» . (شوانج تزو ـ الفصل ٧)

أو كما يقول :

«لماذا لا تغرس شجرة غير مثمرة فى حقل غير معبد بداخل بلاد فاضلة وتستريح بجوارها أو تستلقى فى ظلها ؟»

(شوانج تزو ـ الفصل الأول)

هذه العبارات الحالمة تعبر بوضوح عن أبيقورية شوانج تزو ، ويقول البعض إن أبيقورية شوانج تزو تنبنى على روحانيته ، غير أن هذا تعبير غير دقيق ، لأن موقفه من العالم ما هو إلا نتاج لأسلوبه الخاص فى الإدراك ، وهو الحدس التعليلى ، وبخاصة تعليله الفريد من نوعه الذى يمكن أن يطلق عليه «النسبية بتحويل وجهة النظر» ، وعلى ذلك فإن أبيقوريته تعتمد على إدراكه العقلانى أكثر من اعتمادها على روحانيته .

---

(١) فردريك نيتشة هو الفيلسوف الألمانى الذى عاش فى أواخر القرن التاسع عشر (١٨٤٢ ـ ١٩٠٠ م) ويبنى فلسفته الأخلاقية على مبدأ تنمية القوة الحيوية فى الإنسان وممارسة الصبر

خامسًا : خلاصة : شوانج تزو ومذهب الزن :

يمثل هذا البحث الصغير محاولة لإعادة تقويم الطبيعة التقليدية فى الشرق ، وقد بنى الشرق عليها حينما مارس اتجاهه المعاصر نحو عداء الطبيعة الذى كان سببًا فى تدمير بيئتنا فى اليابان . ولكن كما أوضحنا فى البداية هناك على الأقل نوعان من الطبيعة التقليدية أحدهما هى البوذية والآخر هو الطاوية (ونقصد هنا الطاوية الفلسفية) .

وهناك ميل كبير إلى الاهتمام بالبوذية وبخاصة الزنبوذية مع إغفال الطاوية ووضعها جانبًا ، وحتى لو عرضت الطاوية للناس بالصدفة فإنهم لا يستطيعون التمييز بين الطاوية وبين الزنبوذية ، وهم غالبًا يؤكدون وجود تشابه أساسى بين الزنبوذية وبين طاوية شوانج تزو . وكما ذكرنا عن هذا البحث هو محاولة لتغيير هذا المفهوم العامى الخاطىء وبيان الاختلاف الواضح بين نوعين من المذاهب الطبيعية التقليدية .

ليس من شك فى أن هناك تشابهًا فى بعض ظاهرات الزنبوذية من جهة وطاوية شوانج تزو من جهة أخرى ، ولكن هناك اختلافًا بينهما فى الجوهر ، ويمكننا أن نلخص النقاط التى سبقت مناقشتها فيمايلى :

يجمع كل من شوانج تزو . وبوذية الزن على أن مطلق الراحة العقلية تتأتى من الإدراك الحدسى لظاهرة عدم التمايز فى الطبيعة ، إلا أن الأول يتميز بأنه أكثر ذاتية وأكثر تأملية من الثانى ، ويستخدم شوانج تزو على وجه الخصوص منهجًا منطقيًا دقيقًا فى عملية التوصل إلى الحدس المطلق ، أما الآخر (مذهب الزنبوذية) فإنه لا يستخدم مثل هذه الطرق للوصول إلى ما يسمى التنوير الفلسفى ، ولعل المنهج المنطقى الدقيق الذى يستخدمه شوانج تزو يمثل جانب قوة لديه ، ويمكن لمثل هذا المنهج أن يطبق فى الأساليب الحديثة من التفكير .



المقال وكاتبه	العنوان الأفرنجي	العدد وتاريخه
● الوسائل والغايات في سيكولوجية اللغة بقلم : ربيكا م. فرمكينا	Means and Ends in Psycholinguistics by Rebecca M. Frumkina	العدد ١٠٥ ربيع ١٩٧٩
● الأمومة الدينية بقلم : رناتو أورتيز	Religious Matrifocality by Renato Ortiz	العدد ١٠٥ ربيع ١٩٧٩
● التصور الصيني والمسيحي للعالم في القرن السابع عشر بقلم : جاك جيرنت	Christian and Chinese World View in the Seventeenth Century by Jacques Gernet	العدد ١٠٥ ربيع ١٩٧٩
● مذهب العدمية الطبيعية في الشرق بقلم : تاكهيرو سويكي	Nihilistic Naturalism in the East by Takehero Sueki	العدد ١٠٥ ربيع ١٩٧٩

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٠/٣٨٥

ISBN

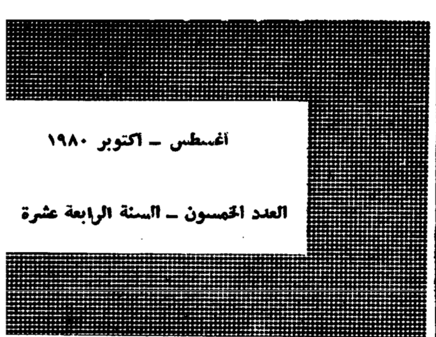


مطابع الشروق

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٧٥٤٣١٤ - برقياً : شروق القاهرة - تلكس : 93091 SHROK UN

بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٣١٥١٠١ - برقياً : داشروق - تلكس : SHOROK 20175 LE




أغسطس ـ أكتوبر ١٩٨٠

العدد الخمسون ـ السنة الرابعة عشرة

محتويات العدد

● الذاكرة والتكهن فى بيولوجيا نفسانية لفن العرافة

بقلم : رولاند فيشر

ترجمة : احمد رضا

● فرويد ومشكلة النظام الاجتماعى او العودة الى توماس هوبز

بقلم : دينا وينشتاين وميكائيل وينشتاين

ترجمة : احمد رضا

● البيئة : نظرة مختلفة

بقلم : لويس ارينلا

ترجمة : امين محمود الشريف

● الانسان موضوعا لكل العلوم

بقلم : ايفجينى ميخائيلوفتش بابوسوف

ترجمة : امين محمود الشريف



 المقال في كلمات

المقال بحث تحليلي نفساني في فنون العرافة والكهانة ، من قديم الزمان الى وقتنا الحاضر ، يتناول في البداية الانبياء في « العهد القديم » ، ثم الكهانة في عصر النهضة وقرن الأنوار ، ويتحدث عن « أنبياء الحزب الشيوعي » ، وايديولوجية الشيوعية •

وينتقل المؤلف بعد ذلك الى العرافين المصابين بالفصام (الشيزوفرينيا) ، ثم ذوى النزعة البارانوية (المصابين بالذهان الهذائي) ، ثم « الشامان » ، ويقابل بين هذا الأخير وبين الفنان المبدع ، ومخرج العروض التمثيلية •

وفي العصر الحديث استرد العلم دور النبي التقليدي ، فهو يحذرنا من التقدم الحضاري ، والانفجار السكاني ، وهبوط مستوى المعيشة ، ويصور لنا مستقبلا مظلما على المستوى الكوني •

اذا الانسان فمن طبيعته رفض المعلومات الجديدة ، وتكرار ما سبق أن تعلمه وتدرب عليه • حتى القواعد العامة للغة التي يستخدمها فهي محدودة ، تتكرر وتختصر

الكاتب : رولاند فيشر

دكتوراه فى الفلسفة • أستاذ طب الأمراض النفسية والعقلية الاكلينيكى بجامعة جونز هوبكنز ، ومدرسة الطب بجامعة جورجتاون • نظم أول مؤتمر دولى عن الآفاق العلمية فى مجال الزمن ، وكان من أوائل الذين وضعوا الشعور فى مرتبة الموضوعات العلمية ، وقام بتدريس علم النفس العقاقيرى بجامعة ولاية أوهو • كتب دراسات فى البحث العلمى الشامل ، وهو محرر بجريدة « حالات الشعور المتغايرة » •

المترجم : أحمد رضا

ليسانس الحقوق من جامعة باريس ، ودبلوم القانون العام من جامعة القاهرة • مدير بالادارة العامة للشؤون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا) • صدر له حوالى عشرين ترجمة لأبرز المؤلفات العالمية فى القانون والأدب والفن •

مما يسهل مهمة العراف • وللكلام قدرة على الايحاء • والعبارة تتخذ شكل « القصة » فى الماضى ، أو « التعلق والشرح » على الأحداث فى الحاضر ، أو التنبؤ فى المستقبل •

وميز « برون » ثلاثين وظيفة تؤديها الشخصية القصصية ، فى الحكاية الشعبية ، ومسرح الجنيات ، وتتكرر هذه الوظائف على الدوام ، وتظهر « التيمات » بترتيب واحد • كذلك حلل سكلوفسكى قصص كونان دويل وبطلها شيرلوك هولمز ، وميز « لورد راجلان » اثنتين وعشرين سمة غالبة فى حياة البطل الأسطورى •

وفى الحكاية الخرافية ، تصدر تصوراتنا الوهمية (الفانتازم) عن أحلام العقل الباطن البدائى ويفسر « ماكلين » النمو والتطور الوظيفى للفصوص الأمامية فى مخ الرئيسيات • ويجرى المؤلف تحليلا لعملية التذكر فيما سماه « الذكرى الكاذبة » حيث يقع حدث قوى طارىء فى ظروف خاصة فيكتسب طبيعة متميزة تربطه بظروفه وتستثير عودته الى الذاكرة • ثم يعرض لظاهرة الابداعية ، وبخاصة بين الفنانين والأدباء ، ويذكر ان من أهم معايير الفن والأدب القدرة على تذكر القوالب الثابتة والنماذج الأصلية •

وينتقل بعد ذلك الى المقابلة بين الحرية والحتمية : فالانسان خاضع لسنن وراثية ، ولكنه حر التصرف في حيز محدود • وأثبت «أرنبار» ان تسجيل المعرفه اجديدة يخضع لنظام الرموز الجزئي الذي يحدده البرنامج الوراثي الذي يشرف على تخليق الجهاز العصبي • أما بخصوص ورق اللعب فانه يشكل نظاما من الرموز والعلاقات ، ولغة لها قواعدها • وأما انسان القرن العشرين فانه يستعين بعلم التحكم الأوتوماتي « السيبرنتيكا » ليخترع من جديد تصور العصور الوسطى لمسرح العالم : دنيا من العلاقات والرموز ومفردات اللغة يمثل الانسان فيها على مسرح رمزى •

« تستهل النبوءة الحقيقية دائما بكلمتى « اذا »
و « اذن » • فاذا اقترفت الزنا مع امرأة جارك
فانك اذن سوف تشوى فى نار الجحيم • ولكن اذا
أحببت ربك من كل قلبك فسوف تستطيع اذن
أن تخلق مملكة السماء على الأرض » (١)

بالرجوع الى قاموس « أكسفورد » نجد أن معنى كلمة divine ما يتعلق بالله ، أو باله ، أو شبيه بالله ، أو متنبى ، أى عراف ، ومعنى الفعل to divine سيتنبأ ، يتكهن ، يكتشف بالبصيرة الخارقة للطبيعة •

وتشترك كلمتا devin و divin الفرنسيتان ـ مع بعض الفروق الطفيفة ـ فى معانى الاسم والنعت divine الانجليزى ، ولو أننا لانملك ما يقابل عبارة Doctor in Divinity (D.D.) (دكتور فى اللاهوت) • وتنسب العرافة (التنبؤ ، الكهانة) فى اللغتين الى ذلك القريب من الله أو من يدعى ذلك بمقتضى هبة فطرية أو خارقة للطبيعة كامنة فيه ، « فى البدء كان الكلمة » ، وتحكم هذه العبارة كل ما طرأ على العالم بعد ذلك من تطور ، مع نفحة قوية من مصير كيمائى أحيائى ، منذ اللحظة التى أصبحت فيها الكلمة مادة الى أن أصبحت جسدا •

والكلمة ، أو « لوغوس » (كما يقول الاغريق فى العصر الكلاسى) ، لها خصائص ثلاث : (أ) أنها غير قابلة للاختزال كتابة ، (ب) أنها لاتنطبق على لفظة واحدة ، وانما على مجموعة من الألفاظ ، على مقال ، فليست المجموعة هذه نتيجة ، وانما هى سياق (ج) أن المقال (أو الخطاب) يستلهم نظاما ، أو تركيبا أو نهجا معينا • ومن البديهى أن هذا اللوغوس يتصل بأقدم نماذج اللغة ، بالكلمات والأسماء التى انطلق منها تطور الحياة ، « بالبرنامج » الأحيائى أو قوانينه • تفهم عندئذ الترجمة المعاصرة للنص الأصلى لانجيل القديس يوحنا ، الاصحاح الأول ، الآية رقم (١) : « فى البدء كان الكلمة » على أنه « البرنامج » ، فكل ما يتفرع من هذا التقديم الأول لموضوع التكهن

---

(١) هـ • ج • كوكس On not leaving it to the Snake ماكميلان ، نيويورك ١٩٦٧ •

(التنبؤ) ليس الا تفسيرا للبرنامج الأولى لتطور حياة الانسان على الأرض فى كل موضع من الزمان والمكان ٠

اسقاط « الداله » فى تكوينات « المدلول »

تحققت من وجهة نظر التاريخ العرقى خطوة حاسمة فى تطور المعرفة لدى الطيور والثدييات بفضل تقدم درجة النمو فى المستويات العليا للمخ ، داخل انفص للمخ والقشرة المخية ٠ ويبدو أن الطيور والثدييات اكتسبت بفضل هذا النمو القدرة على ادراك ظاهرة « التشكل » فى الزمان والمكان ، وأصبح فى مقدورها ابداء هده القدرة فى الظروف التقليدية القديمة للتجريب ٠ وهكذا اكتسبت الطيور والثدييات القدرة على ربط أجزاء من تجربتها ، مثنى مثنى ، لكى تتمثل المستقبل فى الشكل الذى ترجوه ، وتتكهن بالوقائع المحتملة الحدوث فى الظروف المتواترة بترويض التوقع الادراكى ٠ وفى رأى « برايس » أن « كل ادراك حسى يسبق تأكده فى سياق أفعال الشخص المدرك » ، فاذا نقلنا هذا الرأى على مستوى السلوك الآدمى ، نقول اننا كلما ازددنا علما بسنن الطبيعة والضغوط التى تفرضها على تحقيق مشروعاتنا ازدادت قدرتنا على التكهن بالأحداث الخاضعة لسيطرة هذه السنن ٠ وفى هذه الحالة يكون التكهن بالمستقبل مرتبطا بمعرفتنا بسنن الطبيعة ، وهى فكرة أبداها ديكارت ، وتبناها نيوتن ، وطورها فولتير طبقا لسمات عصره ٠ وتنضمن سنن الطبيعة فى مستهلها الاعتقاد بأن الانسان نفسه جزء من نظام واضح يدركه العقل ٠ ولكن ألا يعنى هذا القول أن الانسان هو السند الوحيد لنظام مفهوم يظلله فى الكون ، لأن تلك وظيفته وغايته فى نظام الكون ؟ ان « سنن الطبيعة » ليست الا سنن طبيعتنا البشرية ٠

وليس فى الامكان أن نضع هنا وهناك علامات وأشكالا توضح نظاما معينا الا اذا افترضنا أو قبلنا فكرة عالم مفهوم يسعى لتحقيق غرض معين ٠ ونحن لكى نشرح هذا العالم نختصره ونسقطه على سطح مستو ، الأمر الذى يعنى فى رأى سبنسر براون تحويل أبعاده المتعددة الى صورة جانبية بسيطة ليتسنى رؤية شكله ٠ هذه الرؤية الجانبية لعالم ممتد صوب مستقبل مصيرى تقتضى بحثا دائما عن علامات وأشكال يمكن بدورها أن تتيح استخلاص بعض الخواص الغالبة ، لسبب بسيط ، هو أن العلامات والأشكال تمثل فى البداية الموضوعات الغالبة التى نبحث عنها ٠

وهذا ما كان يعرفه ليونارد دافنشى حين دون فى مفكراته : « ليس من العسير عليك أن تتوقف أحيانا فى طريقك تنتظر الى البقع الموجودة على جدار ، أو الرماد الموجود تحت الجمر ، أو السحب ، أو الوحل ، أو أى شىء فى الواقع يمكن اذا تأملت فيه قليلا أن يأتيك بثروة وفيرة » ٠ أو كما قال جوليان هكسلى : » يسقط الانسان عناصر من شخصيته على الأشياء وقوى الطبيعة ، وبذلك يجعل لها وجودا شخصيا ، ويفعل الشىء نفسه مع أشخاص آخرين ، حقيقيين أو من نسج الخيال ، سيدا كان أو عبدا ، صديقا أو عدوا ، فيضفى عليهم صفات ليست فيهم » ٠ ويوضح توم صاحب

نظرية « الكوارث » أيضا فكرة الإسقاط هذه فيقول : تقوم كل تقنيات التكهن بالمستقبل، قديمها وحديثها ، على المبدأ الآتي : ان « كارثة » معينة اذا نظر اليهـا من زاوية عامة للغاية (شكل أوراق الشاى فى فنجان ، خطوط الكف ، منظـر أمعـاء ديك مذبوح ، الخ) تصير موضوعا لدراسة دقيقة ، ويقترن شكلها ، حسب مبدأ التشاكل (تماثل الأشكال) المناسب باهتمامات ومشاكل الشخص الذى يأتى طالبا المشورة • وليست الطريقة منافية للمنطق الا اذا افترضنا أن ديناميكية التخلق ليس لها صلة بالتماثل الشكلى حتى ولو كان تماثلا عرضيا يصور الديناميكية العرضـــية للشخص طالب المشورة ، ولم يقل أحد ان عرافة نافذة البصيرة لاتستطيع أن تستخلص بعض النتائج الصحيحة من مثل هذا التوافق » •

والعرافات النافذات البصـــيرة لسن دون سواهن المعنيات بهذا الخصوص ، فثمة العديد من المستشارين فى علم النفس وأطباء الأمراض النفسية والعقليـة يلجأون الى اختبارات من هذا القبيل ، مثل « رورشاش » وآخرين ، ويزعمون أنهم يوضحون على هذا النمو الاتجاه الموضوعى أو العاطفى عند الشخص ، وذلك « لتحليـل » مشـاكله ومساعدته على توجيه سلوكه فى المستقبل • ولأنهم اذا أطلقنا على هذه الطريقة اسم « علاج نفسانى » ، وعلى الأخرى « عرافة ـ استبصار » ، فتقنية اعادة تركيب برامج العمل واحدة أساسا ، والصفات قابلة للتبادل ، والنتائج ، حينما كانت ناجحة ترجع الى تعديل فى الحالة الذهنيـــة للشخص ، وهى التى تنعكس على سـلوكه وتؤدى به بدرجات غير محسوسة الى الوضع المأمول أن يكون فيه بمقتضى عمل متوقـم : معنى هذا ـ فى كل من العلاج النفـــانى والتكهن بالمستقبل ـ أن الحقيقة مرتبطة بالتكهن وبفن الشخص الذى يصوغ هذا التكهن •

الأنبياء ، والنبوءات ، والأحوال غير الطبيعية ، الخ

طبقا لمفهومنا التقليدى عن النبى فى « العهد القديم » يظل واقع المستقبل مجهولا لأنه لايتحدد مقدما • أما بالنسبة لأولئك الذين يستشيرون العـرافين فان المســتقبل يكون بمثابة العلة أو الحافز ، ويدخل بذلك فى معادلة القرار الأخير • والتاريخ اجمالا ليس عودة الشيء دائما الى الشيء نفسه كما كان يعتقد الاغريق ، ولكنه عملية ورائيـة مستمرة ، وتوجيه يولد هدفه • ولقد يقال ان العلاج النفسانى « جنون يعترى شخصين » حيث يتزامن التعليـل والقـرار النهائى بين النبى ، المحلل النفسانى ، وبين العليل المستشير ويندمجان بالتبادل •

ومنذ عصر النهضة ، وبالأخص فى قرن الأنوار (القرن الثامن عشر ـ المترجم) يلزم الأنبياء الصمت ، أو أنهم تنبأوا عن التنبؤ لنا بنهاية العالم ، وهلاكـنـا بالتـالى ، واتجهت تنبؤاتهم بالأولى نحو جنون حقيقى « طوباوى » قائم على « التقدم » ـ آية ذلك أنبياء الحزب الشيوعى ـ التقدم الذى سوف يشهد نهاية النظام الاجتماعى البورجوازى

الرأسمالى · ترى من يجرؤ على أن يرى فى ذلك مظاهر عقل مضطرب ؟ هنـــاك تبعا للأيديولوجية الشيوعية أناس قادرون على التكهن بالمستقبل ، ومن حقهم ، ومن واجبهم بفضل هذه الموهبة ، أن يخلقوا النظام الاجتماعى الجديد · والحزب الشيوعى ، والأقلية الثورية ، والطليعة ، كل هؤلاء شيء واحد · اننـا نتعامل مع أناس يطالعون المستقبل ويدعون لأنفسهم الحق فى فرض ارادتهم على الأغلبية : « مملكة العميان ·· » · ويقول لكم الشيوعيون انهم انما يقتدون بأفلاطون الذى يرى أن للصفوة الحق فى فرض ارادتهم على عامة الناس لأنهم هم الذين يملكون موهبة الابصار ، وموهبة التنبؤ بقيام الجمهورية الطوباوية الكاملة : دولة الله بلا اله ، وهم فى ذلك يقلدون المحللين الذين يفرضون على الحاضر تصورهم المثالى للمستقبل ، ذلك لأن المتمرس ذا الخبرة هو الذى « يعلم » ·

وهناك غير « الأنبياء » الذين يعملون عن خبرة ودراية ، بقوة واصرار داخل الوسط الاجتماعى التاريخى الخاص بهـم حتى تتفتح بوساطتهـم أزهار مستقبل عزيز عليهم ، هناك « العرافون الفصاميون » (المصابون بالفصام ، أو الشيزوفرينيا : المترجم) الذين يرون أن التشبه بنبى يمكن أن يصير مخرجا من المخارج العديدة التى يعبر من خلالها الكائن الحى عن قلقه الوجودى ويسمو بهذا القلق · والمصـــابون بالفصـــام ذوو النزعة « البارانوية » (نزعة الذهان الهذائى) ــ أولئك الذين يشكون فى أنفسهم ، ويرتابون فى الناس كلهم ــ يحاولون جاهدين أن يسيطروا على « أعدائهم » ، وينجحون فى ذلك فى الكثير من الأحيان · من هؤلاء القديسون ، والشهداء ، والذين يعتقدون أنهم مبعوثو العناية الالهية ، وينجحون فى الكثير من الأحيان فى اقناع الآخرين بذلك ، هؤلاء يلوحون براية الحق ولعدالة · انهم « سيف الله » الذى يأتى خصيصا لعقاب الملحدين · وبشيء من الحظ ، فى أوقات عصيبة ، يرتفعون بسهولة الى مصاف الدكتاتورية ·

وهناك طائفة متوســطة بين « الشامان » الحقيقى (الشامان : كاهن يســتخدم السحر لمعالجة المرضى وكشف المخبأ والسيطرة على الأحداث : المترجـم) وبين المريض الذى يعتقد فى نفسه أنه نبى . وأقصد بذلك النبى ذا الميل الفصامى ، ولكنــه يملك مواهب خلاقة لاجدال فيها ، مثل « سويدنبرج » الشخصية النموذجيــة المفــكرة لدى « وليم بليك » ، انه يعمل فى جو من الثقة يستجيب معه انطواؤه الكامن بنوع ما لتوقعات المؤمنين به · وسويدنبرج الذى آمن برسالته واستسلم للعزلة التامة عشرات السنين حتى يحسن الاستمتاع بالخبرات الوهمية (الهلوســية) ثمرة هذه العزلة ، وينقلهـا فى شــكل جامد ولكنــه خصب ، وهو نموذج الفصامى النبوى الذى يتفوق على علته بفضل موهبته الخلاقة · ومع ذلك يرى هايمن أن هذه الموهبة ليست هى القيمة المؤثرة المقنعة ، المدهشة باختصار فى موهبة فان جوخ أو هولدرلن التى تبدو واضحة لنا ·

واذا نحن استندنا الى الرسم الموضح بصفحة ٣٥ الذى يمثل مختلف مستويات صحوة الشعور تبعا لدرجات القدرة الخلاقة واضطراب الوظائف العقلية التى تنضمنها هذه المستويات ، وتبعا لتدرج متواصل ، كان لزاما علينا أن نطلب من الأجيال التالية

ان تقول فى كل لحظة أين يوجد الفاصل بين الرؤية الحقيقية لعصر ما وبين هلوسة عصر آخر ، كما يقول ت · أ · اليوت :

« ذلك لأن كلمات السنة الأخيرة تنتمي الى لغة السنة الأخيرة ، وكلمات السنة التالية تنتظر صوتا آخر » ·

كيف نصف العقلية التي كانت سائدة في مرحلة الكهانة النبوية ؟ ان السمة المميزة للشامانية هي طبيعة النكوص ، أي تفضيل واضح لطرق التفكير البدائيـة ، وعملية الادراك الأولية هي أسلوب الحلم والهلوسة · وقد استطعنا أن نوضح على سبيل المثال أن النصوص التي كتبها أشخاص متطوعون في حالة حلم من أحلام اليقظة نجم عن مخدر يولد الهلوسة مثل الـ « بسيلوسبين » ، هذه النصوص تحتوى على نسبة من الكلمات التي تنتمي الى السجل الأولى على أقوى مستوى من التجربة الهلسية (نسبة الى الهلس ، أو الهلوسة) أكبر من النسبة التي تحتويها نصوص شواهد مكتوبة في حالة طبيعية · وقد تأتي تعريف حالة الحلم أو النعاس في المرحلة التي تتميز بحركة العينين السريعة بأنها نكوص فسيولوجي عند مستويات أونطولوجية (١) يمكن تحديدها بخطوط رسم المخ الكهربية في مرحلة سابقة على نمو المعرفة · وقياسا عن ذلك أعرف ضروب الهلوسة ، طبيعية كانت أو مستثارة بفعل المخدر ، بأنها أحاسيس داخلية لايعقبها تصرف ، وبعبارة أخرى هي أحاسيس تتميز بعلاقة حسية حركية مرتفعة ، وهي نكوص فسيولوجي في حالة اليقظة ــ في الفترة المتوسطة بين حركتين سريعتين للعينين مما يشكل الدورة الأساسية للنشاط والراحة ــ صوب مستويات انطولوجية تقابل مراحل سابقة في تطور المعرفة ·

واعتبارا بما سبق قوله فان حالة الشعور السائدة عند الشامان على المستوى المنبوئي والحركة التي تشفي العليل قد تتميز بأنها عملية أولية مضافة الى حالة اثارة هلسية مفرطة في مجموعة نفسانية متصلة بين الادراك والهلوسة ·

ترى ما هو هيكل الشخصية المتوقع أن نجده عند الشامان ؟ هناك دراستان لنوردلاند بخصوص شامان الهنود بأمريكا الشمالية ــ تعتمدان على اختبار رورشاخ ــ تتيحان تكوين فكرة عن شخصية الشامان ، نذكر منها بعض النبذات · فالشامان أساسا وأول كل شيء يعتبر نفسه حاملا لرسالة هو مكلف بها بشخصه تكليفا مباشرا ، أو أنه مكلف بنقلها ، وهي صادرة من عناصر البيئة المحيطة به : النجوم والغمائم والبرق ·· ويتخذ حيال هذه البيئة الطبيعية موقفا رمزيا ، دائم اليقظة والانتباه ، يعبر عن حصر شديد ، وقابلية لرد فعل قوى للغاية ، وعنيف ، ومؤثر ازاء كل المطالب الحسية ·

« انه يماثل بين دوافعه ورسالته المجوسية ، ويبذل في الوقت نفسه عناية كبيرة

(١) الأونطولوجيا : فرع من الميتافيزيقا ، يبحث في الطبيعة الأولية للوجود : المترجم

باعفاء « الأنا » من مسئوليته فى تصرفاته · انه حقا ذلك النـوع من الشخصية الذى نتوقع أن نجده لدى انسان مكرس لدور « الوسيط » فى جماعة من المؤمنين ، وهو من جهة أخرى يقوم بدور النبى · ويبدو أن انفتاحه على القيمة الرمزية للعناصر الطبيعية قريب الشبه من حساسية الفنان فى ثقافات أخرى ·

« ان وجود الأساليب البدائية المتاحة دائما لدى الشامان تحت سيطرة الأنا لوثيق الصلة بالموهبة الخلاقة لدى الفنان أو مخرج العروض التمثيلية · ويبدو أن العوامل نفسها تسهم فى نجاح الشامان ونجاح الفنان الذى لابد أن يفرض عمله عـلى النقد ، والجمهور ، والأجيال القادمة ، كما يفرض النبى الحقيقى نفسه على الجمهور ، وكما يكثر الرجال من أساليب خداعة · « والتضليل بالنسبة الى نجاح الشامان شبيه بممارسات المنصة بالنسبة الى شهرة الفنان ، فالاثنان يلزمهما الايهام ، ولكن على أى مستوى يمكن أو لايمكن الكلام عن التضليل ؟ أعلى مستوى الفنان الصادق كل الصدق الذى يرتفع عندما يؤدى الى المستوى الذى يصبو اليه ؟ أو على المستوى الذى يلتى عنده « انجاكوك » (للرائد الدنمركى كنوت راسموسن) القناع ، ويتخلى عن دوره ، دور الشـامان ، حين يدرك أنه لايستطيع أن يكذب كما ينبغى ؟ » ·

وختاما لهذا الفصل أود أن أقول بضع كلمات عن العلم والنبوءة · فهناك غير الأنبياء الصغار الذين يمارسون التنبؤ تحت لواء حزب سياسى أو آخر ، هناك العلم الذى أخذ بالتدريج يسترد الدور التقليدى القديم ، دور النبى ، الطبيب النفسانى ، بما يترتب على ذلك من نتائج أوضحها بانكو : « حينما يكرر العلم نفسه دون أن يدرك ذلك ، ويدعى أنه يملك تفسير العالم الخارجى ، فانه يعمل جاهدا على تغيير هذا العالم الخارجى حسبما يتصوره هو ، وبذلك يؤكد نبوءته تأكيدا ذاتيا » ·

والعلم ، على غرار أنبيـاء « العهد القديم » ، يحذرنا من التقـدم ـ اذا كان فى الامكان الحديث عن التقدم ـ التقدم الذى بدأ فى الأفول ، فسكان الأرض سوف يصل تعدادهم الى عشرة مليارات من الأنفس ، فى مقابل حـوالى أربعة مليارات فى الوقت الحاضر ، ومن ثم يستمر مستوى المعيشة فى الهبوط ، وتستمر خطورة اندلاع الحروب المدمرة فى الازدياد ، وفى هذا نبوءة لأجل قصير ، على مستوى التطور البشرى ، لبضعة آلاف من السنين ، أما على مدى أطول ، على المستوى الكونى ، حسب المبـدأ الثـانى « لكارنو » ، فان المستقبل مظلم للغاية : ذلك لانه يعرض علينا رؤيا لعالم وصل الى حالة القصور الحرارى ، فيتوقف كل تغير فى درجة الحرارة ، وكل احتمال لحركة أو تبادل حرارى بسبب نفاد الطاقة · مثل هذا التصور يأباه التفاؤل الأمريكى ، ونشهد جهدا جديدا فى سبيل تجاوز القانون الثانى للديناميكا الحرارية (حسـب النموذج الذى استوحاه ايليا بريجوجين) بقصد بنـاء نظرية تعيد الى هذا القانون دورا أساسـيا حقيقيا فى التطور الخلاق ·

، والكلمة صارت جسدا » ـ ورفض المعلومات

كيف يتأتى لبرنامج يقوم على ترتيب الكلمات ترتيبا خاصا أن يضفي معنى خاصا على بعض التشكيلات ، ويغدو بذلك حقيقة واقعة ؟ ان للكلام قدرة على الايحاء تعتمد على الطبيعة الوحدوية للثلاثي « الانا ـ الادراك ـ العمل » • ويمكن اثبات الطبيعة الوحدوية للعمل والاعلام حين نذكر أنه عندما يكون الشخص في حالة راحة تامة (اذ تكون كل العضلات المخططة التي تؤدي الحركة الارادية مسترخية ، بمعنى أن الطاقة العضلية الموجودة تميل الى الصفر ـ او بعبارة أدق أقل من جزء من مليون من الفولت) ، عندئذ يطفو البعد فوق اللفوى للشعور وحده ، أي حالة يشعر فيها الشخص بوجوده ، ولكنه يكون عاجزا عن ادراك الزمن والمكان • عندئذ يكون الشعور مجردا تمام التجرد من كل مضمون اعلامي • نضيف أن ملكة التعبير الميسور والقدرة على التحريك الارادي للعضلات أمران متلازمان في عملية الكلام • ويمكن أن تتخذ عبارة ما الهيكل الوضعي لتقرير عن الماضي (قصة) أو عن الحاضر (تعليق على الأحداث الراهنة)• واستعمال الأزمنة الماضية من خصائص القصة ، في حين أن المضارع والمستقبل يسودان الشرح والتعليق • وعلى ذلك فان كل « تعليق » هو سلسلة متتابعة من الأفعال التي تتضمن ارادة الاقناع من أجل عمل في المستقبل • ونحن اذ نحتفظ بهذا التمييز بين خطة القصة وخطة التعليق نوضح أنماطا مختلفة من الكتابة ، ليس تبعا لما اذا كان الحدث المخبر عنه قد وقع بالفعل أو لم يقع ، ولكن لدور ووظيفة العلاقة في النص : راو / مستمع أو قارىء ، وحيثما يسد المضارع والمستقبل في حديث الشارح أو المعلق، كما في الدعاء أو الابتهال المنذري ، أو التنويم المغناطيسي ، يدرك السامع المضمون الاعلامي بانتباه شديد يدعمه الخيال ، في حين أن السامع (أو القارىء) يتلقى هذا المضمون نفسه على مستوى القصة بهدوء ولامبالاة •

يكفي اذن في بعض الأحيان اتخاذ وضع الشرح الاستثارة بعض أنماط السلوك الانساني ، ويمكن عندئذ أن يتخذ « أي شيء » معنى خطيرا أو سمة الواقع والحقيقة ، في حدود القائمة المدونة في قشرة دماغ الانسان ، مهما عرضت الرسالة في صورة شرح خلال فترات الاثارة القصوى في المجموعة المتصلة التي تتراوح بين الادراك الصافي وبين الهلوسة • ويكفي في بعض الاحوال ذكر اسم المرض حتى يظهر على الأقل في ذهن الشخص المصاب به • وثمة عبارات شائعة من قبيل : « انه يسعى الى حتفه ، انه يعرض نفسه للهلاك » تترجم هذا النوع من المصير المستقرأ •

وثمة عوامل أخرى تسهم في هذا التجسيد الذي يطرأ على الكلمة ، ويضفي على الكلام المجنح كل ما في الواقع من ثقل • ولابد أن نذكر في الدرجة الأولى « عدم تقبل الطبيعة البشرية للمعلومات الجديدة » • ذلك أن دنيا الانسان لاتشير الا الى الانسان نفسه ، والانسان يتقبل الطاقة ، ولكنه يطرد أية معلومات جديدة • ونحن حين نبلغ سنا معينة نجد اننا غير قادرين على ضم معارف جديدة الى نظامنا ، ونستمر نكرر الشيء نفسه أو نفضل السكوت ، ونتوقع الاستمرار في عمل ماكنا نعمله على الدوام •

و « ويبرول » و « كاردون » لهما صيغة موجزة فى هذا الخصوص • ففى رأيهما أن ما يتميز به الانسان ، أو على الأقل الاتجاه السائد فى نظامه الاحيائى ، هو أنه يجوع ، ويغتذى ، ويتنقل « بغرض واحد ، هو أن يديم شهيته ، وشبعه ، وحاجته الى الحركة »• ويقول « ميستر ايكهارت » العالم الروحانى الذائع الصيت فى القرن الرابع عشر ، اذ نقل الى المجال الالهى خاصية عدم النفاذ هذه التى تتصف بها الطبيعة البشرية : « وخلق الله العالم بغرض واحد ، هو أن يستمر فى عملية الخلق •

كذلك فان أفلاطون لايقول شيئا آخر حين يصرح بأن « كل المعارف موجودة من قبل » ، بمعنى أن المعرفة فطرية ، وأن الفرد لايملك سوى خير صغير جدا يجرى فى نطاقه تعديل المنهاج •

والقواعد العامة للغة محدودة ، مثل قائمة الأحداث والاختراعات عند الانسان ، فهى تتكرر وتختصر الى عدد محدود من « السيناريوهات » ، ولا حاجة الى القول بأن هذا المجال المصغر من الامكانيات يسهل بقدر كبير مهمة العراف •

مسرح الجنيات ، وبناء حبكاته

أود ، توضيحا لهذه « القواعد العامة اللغوية » ، أن أشير الى أعمال « بروب » فى دراسة بنية الحكاية الشعبية ، ويبدو لى أن هذه الأعمال أتت باكتشاف هام فى هذا الصدد • فبعد أن حلل بروب حوالى مئة حكاية من حكايات الجنيات من هذا النوع عرف « الوظيفة » بأنها العمل النمطى الذى تؤديه شخصية قصصية ، منظورا اليه من حيث أهمية لسير الفعل الدرامى ، ويميز ثلاثين « وظيفة » مثل الغياب ، والسعى ، وتغير الهيئة •• وتتكرر هذه « الوظائف » دائما « بغض النظر عن الظروف أو شخصية البطل » • وتظهر « التيمات » (الأفكار الأساسية) دائما بترتيب واحد • فاذا ما صار فى حوزتنا هذه الثوابت أصبح فى مقدورنا أن نعيد بناء القصة بكل تفاصيلها أو نتكهن بنهايتها • واضطلع سكالوفسكى بعمل مماثل بخصوص قصص كونان دويل كلها التى تظهر شيرلوك هولمز ، فاعتبرها قصة واحدة « فى مئة فصل مختلف » ، ووجد فيها نفس الحبكة والتوزيع ، وميز فيها تسعة نماذج أصلية مشتركة ، وهى : التوقع ، وصول العميل ، القرائن ، تفسير القرائن تفسيرا خاطئا ، اعادة بناء الجريمة ، الخ • وتتقابل الشخوص فى المواضع التى تتلاقى عندها « التيمات » فتمثل بذلك « باقات » من الوظائف لانتوقع فيها أية مفاجأة ، وسوف أتحدث هاهنا عن الثوابت التركية الكلامية بالقياس الى ما هو عند بروب ثوابت دلالات الألفاظ •

ووصل لورد راجلان بعد بضع سنين الى نتائج مماثلة ، دون أن يعرف أسلافه الروس : لقد احتجز اثنتين وعشرين سمة غالبة فى حياة بطل أسطورى وأعماله ، نستبقى منها الخمس السمات الأولى والخمس الأخيرة لنعطى فكرة عامة عن تصنيف راجلان :

١ ـ أم البطل عذراء من سلالة ملكية .
٢ ـ أبوه ملك .
٣ ـ وهو غالبا من أقرباء أمه ، ولكن .
٤ ـ ظروف حمله غامضة .
٥ ـ ويعتبر أيضا أنه ابن اله .
١٨ ـ ظروف وفاته مجهولة .
١٩ ـ وتحدث على قمة تل .
٢٠ ـ ولن يعقبه أبناؤه (ان كان له أبناء) .
٢١ ـ ولم يوضع جثمانه في أى رمس ، ومع ذلك .
٢٢ ـ فان الناس يبجلونه ، ويقيمون ضريحا مقدسا .

ويستخدم « راجلان » مجموعته من المعايير لكي « يقوم » بعض أبطال الأساطير مثال ذلك : حصل « ثيزوس » على ٢٢/٢٠ ، وهيراكليس على ٢٢/١٧ ، والبسوع ، رغم أنه لايظهر فى قائمة الدرجات أغفله المؤلف ، فانه لابد أن ينال درجة عالية . وعلى ذلك يوحى تحليل « راجلان » بوجود نوع من قانون التأليف أو القواعد اللغوية الأساسية للحكاية الأسطورية منتشرة انتشارا عريضا للغاية بين الجنس البشرى . وثمة بعض « التيمات » المتواترة فى سيرة البطل ، منها ثباته ، وروح العدالة عنده ، ونضاله المظفر ضد المجرمين ومؤامراتهم الشريرة (وكلها مظاهر لأحلام لم تتحقق) ، ورفضه الهزيمة النهائية ، وتجليه .

وفى سلسلة الأفكار نفسها أخضع « فاولر » أخيرا التحليل الموضوعى حوالى مئة خبر نشرتها بعض المجلات النسوية الواسعة الانتشار ، وتدور كلها حول البحث عن قصة حب يصطدم بمعارضة ، ويخضع لنفس النمط القريب الشبه للنموذج الأصلى للحكاية الخرافية التى حللها « بروب » ، ومع ذلك تتبين فيها روايتين مختلفتين . ففى حالة ما يبرز نوع من التحريم ، تؤدى مخالفته الى نتائج متوقعة ، وفى حالة أخرى نجد الندم على تغيب ، يعقبه خيبة أمل ، ثم تصفية الندم .

الحقيقة والخيال : وهناك خارج هذين القطبين النقيضين للقواعد اللغوية العامة لعالم « الأنا » فيه هو المرجع الوحيد ، هناك محل لمجال ثالث ، مجال الحكاية الخرافية . هنا تفقد التفرقة بين ما هو حقيقى وما هو باطن كل معنى لها : ذلك لأن تصوراتنا الوهمية (الفانتازم) تصدر عن أحلام العقل الباطن البدائى : مخططات تركيبية عامة منقولة من جيل الى جيل ، ثابتة الجذور فى عصور ما قبل التاريخ ، ومحدودة فى مجموعة تنوعاتها الموضوعية ، وتتصل بالمشاكل المتعلقة بأصولنا : أصل النشاط الجنسى (الاغراء) . أصل تنوع الأجناس . ويرى لابلانش وبونتاليس أن « الفانتازم » الأصلى يقع على مستوى « للاثارة الجنسية الذاتية » ، وأن هناك صلة مستمرة بين مختلف

سيناريوهات « الفانتازم » ـ أو بالأحرى مشاهد الرغبة ـ من الحلم المتقطع الذى يراود متجولا وحيدا الى الأحلام التى يسترجعها ويعيد بناءها التحليل النفساني ·

وقد استجوب هاريتون وسنجر مئتين وواحدة وأربعين سيدة أمريكية من ربات البيوت ، ينتمين الى الطبقة المتوسطة الميسورة ، بشأن طبيعة تصوراتهن الذهنية فى لحظات علاقاتهن الزوجية · وانقسم ٦٥٪ من أولئك اللواتي اشتركن فى هذا الاستجواب الى طائفتين يبدو أنهما تتقاسمان أغلبيـة الأصـوات : فمنهن من يتصـورن أنهن فى أحضان رجل آخر كان فيما مضى صديقا ، أو عشـيقا ، أو ممثـلا مشهورا ، أو عابر سبيل ، ويرى الأخريات أنفسهن وقد وقعن تحت سطوة رجل لاوجه له ، استولى عليهن أو اغتصبهن ، وهناك ما يدعو للاعتقاد بأن هذه التصورات تصـلح فى معظم الأحوال للاثارة الجنسية الذاتية ، وهذا هو على الأقل الفرض الذى قدمه لابلانش وبونتاليس ·

هكذا استعرضنا الأسطورة ، وحكاية الجنيات ، والمقصة ، والرواية ، والصورة الخيالية الشهوانية ، وهى توضح بأشكال منوعة الدائرة المغلقة التى يعمل فيهـــا النشاط الذهني خلال التجربة البشرية ، وتدل على المدى الذى تحضر فيه عدم قابلية النفس البشرية لنفاذ المعلومات الجديدة ، تحصر الخيال الخلاب فى أشكاله المختلفة ، وتقضى عليه بأن لا يحرك سوى مخططات ضيقة ومحدودة ·

ويفسر ماكلين الذى استبدل بالثالوث الأقدس الخاص بالكنيسة المسيحية فكرة « الوحدة الثلاثية » ، يفسر النمو والتطور الوظيفي للنصوص الأمامية فى مخ الرئيسيات (أعلى رتبة فى الثدييات : المترجم) تبعا لخطوط التطور الوظيفى الثلاثة التى تقابل على التوالى مرحلة الزواحف (فكل انسان يحمل فى ذاته تمسـاحا نائما) ومرحـلة الثدييات القديمة (ما تبقى عندنا من الحصان) ومرحلة الثدييات الجديدة (ظهور الصفات ابشرية الصحيحة) · واذ يذكر ماكلين عن طريق هذه التحولات الســمة الثلاثية لوظائف المخ ، فانه يبدى أن الزحاف فى الانسان هو كل حيلة تتجــه الى العمل المباشر (وهو ما نسميه « البرنامج ») ، وأنه على المحيط الخارجي للنشـاط المخي تتولد الانفعالات التى تؤثر فى مســار تنفيذ مشروعاتنــا (وهو ما نســميه فى مصطلحاتنا اليقظة الحافزة ، وهى مصدر القيمة أو الثمن الذى نقرنه بنجاح هــذه المشروعات ، ومعناها الشخصى) ، وانه فى مركز النشاط المخي للثدييات الجديدة ، وبخاصة الانسان ، توجد ملكة التعبير عن خطط العمل ، والانفعالات التى تثيرها ، وتفسيرها تبعا لعدد من المتغيرات يساوى مايوجد من الأمزجة والأشخاص (مستوى تفسير البرنامج وردود الفعل الانفعالية التى تستثيرها) ·

هذه العودة الدائمة فى دائرة الوجود لنفس « للمعلومات المتواترة » تؤكد عدم قابلية التجربة الانسانية لنفاذ كل تدخل من جانب المعطيات الجديدة ، الأمر الذى يتيح لنا أن نخطط القائمة المحدودة ، ومن ثم تلك التى يمـكن التكهن بها ، والتى تنبسط على نوع من المنصة الدوارة ، وتتيح امـكانية اخراج عـدد محـدود من الاسكتشات (المشاهد المسرحية القصيرة) ، أو السيناريوهات (المخططات المسرحية)

أما « تيمات » وحبكات هذه النماذج المثالية فانها لا تتغير أبدا ، وهي تكون هيكل « قصة » لاينفك الانسان عن اعادة كتابتها وتصويرها وتأليفها من جيل الى جيل مع بعض التنقيحات في الأسلوب · وتدور المنصة الدوارة في فضاء مستدير شاسع متحرك ،تنبثق فيه باستمرار كل حالات الشعور بين اليقظة والنوم المغنطيسي ، أو الاثارة المحمومة حسب الفعل الذي يمثل على المسرح · وتحت أنظارنا رسم كالخريطة للفضاء الداخلي يمكن توجيهها : ففي كل مرة يجعل مستوى يقظة الشعور الديكور المتحرك تحت ضوء مختلف ، بأن ينخفض أو يرتفع ، يظهر عرض جديد في المقدمة ، وتتبدى حالة جديدة من الشعور أو المعرفة · وحينما نؤشر على الخريطة على هذا النحو بتكوين عمل من أعمال الخيال ، مع تعيين موضع حالات الشعور المقابلة لهذا العمل في كل حالة ، فانا نوضح العلاقة الموجودة بين الواقع والصورة الخيالية : فالأول يتعلق بالتعريف ، وتتعلق الثانية بالوصف · ان السمة الواقعية المقترنة بكل صورة خيالية والسمة الخيالية المقترنة بكل واقع انما تعكسان الطبيعة الوحدوية للنبأ والادراك والعمل ، وهما أيضا متلازمان تلازم المراقب والمراقبة ، والحب والشيء المحبوب ·

(ترجمة المصطلحات في الكتاب)

يظهر مختلف أحوال الشعور على هذا الرسم الذي يمثل الانتقال المستمر من الادراك الصافي أو الطبيعي الى مختلف درجات الهلوسة من جهة أو التأمل من جهة أخرى تبعا لتفوق سمة مدارية شغلية لتهيج معطيات الأحاسيس (يسارا) أو تفوق سمة مدارية غذائية تحيل اليقظة سباتا (الى اليمين) ·

ونلاحظ أن هذا الرسم يتجنب كل استخدام لمصطلحات علم النفس المرضي معنى هذا أنه من الطبيعي جدا أن يكون الشخص ذا نشاط عقلي مفرط . ثم يكون في نهاية المطاف في حالة من الفونن الانتشائي ، استجابة لمطالب متزايدة على مستوى الاثارة المدارية الشغلية ·يحدث هذا عندما ينطوي الشخص على نفسه داخل وظيفته . لدرجة أنه يصير غير قادر على الخروج منه عندما تصير الظروف غير مناسبة ، ومن ثم نقول انه يصاب بالجنون ·

وهناك مرحلة فرط الحساسية التي تقابل الحلم المصحوب بذبذبة العين في وضع بين الابداع والقلق الى يسار الرسم على المنحدر الذي يؤدي بلا وعي من الادراك الواضح الى الهلوسة الخالصة ، في حين يتسع دالتا النوم العميق يمينا على المستوى الأفقي بين « زازان » و « ذازنا » في المنطقة غير الثابتة الواقعة بين تخفيف قوة الادراك الصافي وبين الظلمات العميقة للتأمل « الترنسندنتالي » (الصوري) · وعلى هذا فنحن حين ننام كل ليلة يفيد أداء الرحلة نفسها ، رحلة الذهاب والعودة ، بين حالات

الشعور عنده وبين التجربة بمجموعة من الوثبات فى حوار دائم بين الذات والأنـا ، ويتخذ كل سعى سمة خلاقة مقولبة أو مرضية نفسانية حسب كل حالة ٠

فى خصوص « الذكرى الكاذبة »

هناك عامل آخر يسهم فى تعزيز عدم قابلية التجربة البشرية للنفاذ ، وكـذا انقاص مجـال التجربة المبرمجة مقدما ، وأن حدثا طارئا ذا معنى قوى بسبب الظروف التى وقع فيها ، يكتسب بهذا طبيعة متميزة تربطه بظروفه وتستثير عودته وانبثاقه باعتباره « ذكرى كاذبة » أو تذكارا لحالة حاضرة ٠

وتزودنا رسائل الحب بمادة غزيرة فى هذا المجال ، وفيما يلى مثل منها :

كنت أحب طالبا فى الكلية ، واذا هو ينزوج واحدة أخرى ٠ وتزوجت بدورى ، وحتى بعد انقضاء أربع سنوات ، ومعى طفل جميل ، لم أستطع أن أمنع نفسى من أن أحلم بهذا الفتى ٠ وكلما رأيت سيارة تشبه سيارته يدق قلبى بشدة ، مع أنه قد غادر المدينة منذ سنوات ، وأعلم يقينا أن السيارة لا يمكن أن تكون سيارته » ٠

ونحن حين نفحص هذه العينة من حـاله واقعية نرى قلبـا مضطربا ، نبضـاته سريعة ، دليلا على حالة انفعالية مصدرها شخص ٠ أما السيارة التى « تشبه سيارته » فانها شىء رمزى يصلح ركيزة للتفسير الذى يطبقه الشـخص على الانفعـال الذى يستشعره ٠ بعبارة أخرى يمكن لتجربة من هذا النوع أن تقرن بماضى أو مستقبل الشـخص بكيفيتين : أما باثارة الذكرى التلقائيـة أو المصطنعة (بتأثير مسـتحضر منوم ، أو بالتنويم المغنطيسى) لحالة شعورية معينة فيما فوق المسـتوى العـادى للشعور اليقظ أو دون هذا المستوى ، وتقابل مستوى من مستويات الوظيفة المخية ، واما بتذكر رمز من تفسيره القرينى فى شـكل صـورة ، أو لحن أو احساس المذاق أو الرائحة ٠ وقد عرض علينا مثال مبتذل ، كمثال الخمر ، يتيح اسـتعادة الظروف الضرورية لانبثاق تجربة حجبتها الظروف ، تجلى لنا بهذا الخطاب الذى حرره الى واحد من قدامى المدمنين المجهولى الشخصية :

« ٠٠٠٠ كنت أشرب الخمر فى وقت ما ٠٠٠ وكانت هناك امـرأة فى سان أنطونيو ٠٠٠ فكلما ثملت وجدت طريقى الى بيتها ٠٠٠ ولكنى عندما أفيق لا أعرف بيتها » ٠

وليس ثمة انقطاع بين حالة السكر وحالة الصحو فى تجربة الشخص الواعى ، ولكن هنـاك على العكس من ذلك حـالة من الفقدان التام للذاكرة بين اللحظات غير المتصلة من السكر والصحو ٠ لذلك وجد « اغاين ووج » نفسه مضطرا الى أن يردد على مسامع اندولف تشرتشل كل ما يريد أن يقوله له ، مرة حين يـكون الآخير ثملا ، ومرة حين يكون مفيقا ٠

وفقدان الذاكرة بين حالتين مختلفتين من الوعى يثير عددا من الملاحظات : منها

ان تجربة مثيرة قد لا يكون لها أى معنى الا على مستوى الشعور اليقظ الذى تجرى فيه التجربة (الأمر الذى يكفى لتبرير حفلات الزفاف) · ملاحظة أخرى فحواها أن ما نسميه « تحت الشعور » قد يغطى مختلف مستويات فقد الذاكرة ·

هناك مصطلح يلخص ضيق حقل التجربة البشرية المحدودة بقوالبها الثابتة ، ويتغيا فى الوقت نفسه السمو بهذه التجربة : ذلك هو مصطلح « الابداعية » · فالنابغة المبدع ، فى رأينا ، هو ذلك الذى يتوصل الى الابقاء على درجة معينة من الاتصال بين الأشخاص فى خصوص حالات وظيفية تقابل مستويات مختلفة من يقظة الشعور · فمثلا القديسة « تيريزا دافيلا » ، أو « كيلولهه » ، يستحق كل منهما هذا النعت حيثما يتخلص من الحدود التى فرضها عليه وضعه ، فيكون قادرا على أن يستجمع خلال حياته اليومية الطبيعية الرتيبة أحلامه أو « انجذاباته » حتى يجعلها فى متناول الأجيال القادمة ·

ابداع قالب ثابت ، واستنساخه ، هما الوجهان الغامضان لتجربة مقترنة بأحوال البشر · أحدهما يذكرنا بعدم القابلية لنفاذ المعلومات ، والميل الى تكرار القول والحركات عند استعادة الماضى بكيفية كاملة ومباشرة ، أو ما نسميه « الارتجاع الفنى أو الأدبى » أما الوجه الثانى فانه يحملنا على التفكير فى أن من معايير الفن ، سواء فى الأدب أو الموسيقى أو التصوير ، قدرته على تذكر للقوالب الثابتة والنماذج الأصلية ، كالحب الصادق ، أو الكره الشديد ، أو الفرح الطاغى ، أو الوحدة ، أو الرعب ، أو اليأس ، أو الأمل ، أو الانجذاب · ورب نص لم يزل بعد سنين عديدة من قراءته مرارا وتكرارا يثير لدى القارىء التجربة الانفعالية القوية التى خبرها المؤلف لأول مرة ، هذا النص يستحق مؤلفه أن يعيش فى ذهن القارىء على أنه « مبدع لحاضر لا يمكن أن يكف عن الاستمرار » حسب عبارة « أوكتافيوباز » ·

وفى ختام « الزمن المسترجع » فى قصر أمير جويرمانت ، لمس البطل شفتيه بمنشفة من قماش « دمقسى » ، وكان مجرد احتكاك القماش كافيا لأن يستعيد البطل ذكرى « قاعة الطعام بقصر جويرمانت » و « تهتز الأرائك حولى لنحظة » · ويقول لنا جورج بوليه ان هذا بعث للماضى يجعلنا نتذبذب بين سنوات ماض بعيد وحاضر غير محقق · فى دوار يذكرنا بذلك الدوار الذى ينتابنا أمام رؤية لا سبيل الى وصفها فى لحظة الاستغراق فى النوم ·

وهناك كتاب مبدعون وعرافون ، مثل بروست ، أعمالهم تكهنية واستذكارية فى آن واحد · غير أن موهبة الابداع ليست فى طبيعة البشر كافة ، وكذلك تجربة بناء الماضى بجملته · ويتميز هذا النوع من الأشخاص بالآتى :

(أ) بمعامل متغير للعلاقة بين ادراك الموقف وبين ضبط السلوك على المهمة المعينة ، (ب) ميل الى تصغير أو حذف اسهام المعطيات المتصلة بالحواس ، وبالأخص فى اللحظة الأكثر حدة فى تجربة يستثيرها ابتلاع بعض العقاقير ، (ج) ازدياد

سرعة نبضات القلب فى حالة الراحة ، (د) استعداد للنوم المغنطيسى ، (هـ) ومن ثم تغلب خاصـة (خطـوط رسـم المخ الكهربية) فى حـالة الراحـة أو اليقظة ، (و) وضع متقدم فى النصف الأيمن من كرة الدماغ فى نمـو ملكات الادراك . وينبغى مع ذلك أن ننوه بأن هذه المجموعة من العينات لاتتعلق الا بأشخاص متطوعين يقبلون أن تجرى عليهم تجارب بشأن تأثير العقاقير أو التنويم المغناطيسى ، الأمر الذى لا يضم سوى ١٠٪ على الأكثر من مجموع السكان .

الحـرية والحتميـة

نذكر هاهنا صورة الانسان العادية كما يراها بنفسـه فى مرآته ، فهو كائن خاضع لمقتضيات وراثية ، ومع هذا فهو حر فى أن يغير نفسه حسب رغبته فى حدود مجال اعلامى . وتأتى الطبيعيه الوحدويه للفعل والاعلام فتضع أيضا حدا لقدرتنا على تعديل ذواتنا . ولنا أن نتساءل عندئذ عن مقدار حيز الحرية ، أو «حرية الاختيار» المتبقى لنا ، أو عن الكيفية التى « يبرمج » بها قدرنا . ولم يقدم لنا العلم أو الكنيسة حتى الآن على ما يبدو أية اجابة صريحة على هذا التساؤل . وأراد « نسبت » وأصدقاؤه ، باعتبارهم من أبناء العصر الحاضر ، ان يحملونا على الاعتقاد بأن « حرية الاختيـار » هى بمثابة القشة أو الرافدة فى الحكاية الخرافية . فكل انسان يعتقد أنه أكثر حرية ممن هو أمامه ، ومن الطبيعى ان يفكر أنه خاضـع لقوانين « السببية » . ويميـل المراقبون الى الاعتقاد بأن اللاعبين فى الميدان « يميلون الى السلوك فى المستقبل مثلما رأوهم يسلكون فى الوقت الحاضر . فى حين أن المؤدين أنفسهم لا يميلون دائما الى الأخذ بوجهة نظر المراقبين فيما يختص بأدائهم فى المستقبل » . واذا كانت حـرية الاختيار موجودة فى نظر من يرقب المباراة فان على اللاعب أن يتبنى وجهة نظر المراقب الخارجى ، شأنه شأن الممثل الذى يرى صورته فى المرآة . وهذا هو ما يحدث حين يطلب الى المريض أن « يقلب وجهة نظره » أو حين نضعه أمام صورته المنعكسـة فى المرآة . ولا يميل الانسان الى أن ينسب لنفسه سمات غالبة فى شخصيته بقدر ما يميل الى نسبتها للغير . وهذه السمات الغالية تعين فى نظره السلوك ، مثلما تحرك خيوط العارض دميته . غير أن الفرق يزول حين يختص الأمر بالسلوك الغرامى .. وهـذا التأثير ، تأثير المرآة ، هو الذى نجده بصورة غريبة فى نظرة الغـرام ، حيث يحاول كل شخص ، وفى وقت واحد ، فك رموز سيناريو مخطط مقدما ، ويقنع نفسه بأنه لم يزل حرا فى الاختيار . وانفصال نظرتنا بالنسـبة للغير هو الذى ينيح لنا أن نعتبره شيئا من الأشياء ، وأن يكون لنا نظرة موضوعية عنه . ونجد الرؤية البعيدة نفسها فى نظرة العرافة التى تحاول أن تتنبأ بمستقبل زبونتها .

واذا كانت حرية الاختيار مثل سائر الحريات ، أى أنها نسبية ومرتبطة بوجهة نظر من يتمتع بهـا ، فكيف يمكن عندئذ أن يخضع السلوك لارادة معينة ؟ فى عام ١٩٦٥ أتانا « أونجار » بعنصر اجابة على هذا السـؤال ، فأثبت انه يمكن نقـل

السلوك المكتسب (الانتماء الضوئى السلبى) الى أشخاص لم يتلقوا أى تدريب بأن حقنوا بمواد استخلصت من مخ فئران سبق تدريبها لغرض معين ٠٠ مثل هذا النوع من الملاحظات يحمل على التفكير بأن الطبيعة المكتسبة تسجل فى شكل تعديل يطرأ على التركيب الكيمائى وأن كل عنصر اعلامى يتمثل فيه بجزىء واحد أو بمجموعة من الجزيئات ٠

مثال ذلك أن مبدأ الهروب من الظلام مسجل فى رموز « البيتيد » (الهضميد) ينفض الظلام الذى يعزل أولا فى المادة المخية للفأر ، ثم يعاد تخليقه فى المعمل ٠ فاذا حقنت هذه المادة بعد ذلك فى فأر أو سمكة حمراء فان النتيجة واحدة ، وتؤكد أن الحيوان سوف يبحث عن النور ٠

ويقدر أونجار أن تسجيل معرفة جديدة يخضع لنظام الرموز الجزيئى الذى يحدده البرنامج الوراثى الذى يشرف على تخليق الجهاز العصبى ٠ ولكن فى حين تتكون الرموز الوراثية من مجموعة من التعليمات محمولة على مجموعة سلاسل الأحماض الأمينية لتكون انزيمات (خمائر) تعمل بدورها كعوامل حافزة فى تخليق العناصر المكونة للجسم ، فان الرموز العصبية تشكل نظاما رمزيا وظيفته توجيه تيار الذبذبات خلال شبكة الخلايا العصبية ٠ وتوفق نظرية أونجار بين استدامة البرنامج الوراثى وبين مرونة الصلات الموسومة حديثا ، وتتيد وضع الفكرة الاستاتيكية الخاصة بالانطباعة (أى الاثر المتخلف فى الدماغ من خبرة أو أحداث : المترجم) فى السياق الديناميكى للمجموعات الجزيئية ٠ والمستقبل هو وحده الكفيل بتقرير ما اذا كانت نظرية أونجار بشأن المستقبل ستلقى أى نجاح ٠

الصور « والماريونيت » (اللعى المتحركة)

ترجع التصاوير المطبوعة على أوراق اللعب الى عهد أمبراطورية الصين فى القرن العاشر ، وبعد أربعة قرون ظهرت فى وقت واحد فى ايطاليا وألمانيا وأسبانيا ٠ ترى من الذى أدخلها الى الغرب ، المغول أم المسلمون ؟ لا نعرف ذلك على وجه اليقين، غير أنه ينسب الى الغجر الذين يتكلمون اللغة الهندستانية الفضل فى أنهم أتوا من الهند بحرفة التكهن بورق اللعب ٠ وتعتبر « التارو » ، وهى لعبة شعبية كانت تمارس فى فرنسا فى العصر الوسيط ، أنها مقتبسة ومعدلة من لعبة أقدم منهـا هى « نايبى » التى أضيف اليها مجموعة من النقاط لتكملة الصور ٠ والتارو بشكلها البدائى ارتبطت أيضا بتقليد « كبال » اليهودى ، وكان لكل من الاثنين والثلاثين ورقة الرئيسية صلة بحرف من الحروف الهجائية العبرية ٠ وكانت « النايبى » تلعب فى ايطاليا فى القرن الرابع عشر ٠

غير أن التكهن بورق اللعب لم يكن هو الشكل الوحيد للعرافة عن طريق « صور الشيطان » ويقدم لنا دوبكن أمثلة مستعارة من التقاليد الشعبية فى بيرو

توضــــح كيف كان محترفو التطبيب يستعملون ورق اللعب لتشخيص الأمراض ·
وكان المتطببون في بيرو يسحبون الورق (النايبس باللغه الأسبانيه) لمن يأتيهم
من المرضى لاستشارتهم ، ويستخلصون منهـم على هذا النحو المعلومات التى توضـح
لهم التوترات والصراعات الشخصية التى قد تــكون من أسباب شــكواهم ·
والنايبس ، أو النايبي ، أو التارو ، تنضوى في نطاق ثقافى ، وتكون ركيزة محايدة
لسلسلة من الحوافز التى تكون بمثابة علامات ورموز فى أعين المتطبب والعليل فى
عالم مصاب بالآلام ، والأمراض ، والبؤس ، حيث المعاناة تتاخم اليأس · وفى أكثر
من ٨٧ر٧/ من الحالات تعطى قراءة موجهة لورق « النايبس » ثلاث ورقات مشئومة·
ولاشك أن ورق اللعب كان يغش لا بقصد التعبير عن مستقبل سعيد ، ولكن بالأحرى
لايضاح التوترات والصراعات السائدة فى بيئة اجتماعية ثقافية · « والنايبس »
باعتبارها كاشفة عن السلالة وما نعانيه من ضروب القلق ، ومقترنة بما يتمتع بـه
من يمارسها من هيبة دينية وايمان الناس بمقدرته على صنع المعجزات ، تشــكل
وسيلة قوية للعرافة العلاجية ·

تحدثنا منذ قليل عن التكوين الموضوعى للحبكات والحوارات والسيناريوهات،
أو بالأحرى القصة الخيالية ، والصور الذهنيه الوهمية (الفانتازم) · ويبدو لنـا
أن تنوع هذه التكوينات يمكن أن يختزل الى عدد محدود من التركيبات التى تتوافق
مع ممارسات التهكن بورق اللعب · فالواقع أن ورق اللعب يشكل نظاما من الرموز
والعلامات مزودا ببناء بسيط للغاية ، ويمكن تعريف هذا النظام بأنه لغــة لهـا
قواعدها الانشائية التحويلية ، ومعجم يتيح تفسير معنى الرســالة المتضمنة فى
توزيع الأوراق · ويطبق تصنيف بيرس موريس الذى يرتب الظواهــر الطبيعيه
حسب تركيبها ودلالتها وبرجماتيتها هنــا أيضــا ، لأن الأوراق تقرأ بترتيب خاص
يحدد المعنى ، ولأن الظروف الواقعية التى تحيط بالاستشارة تؤثر أيضا على التفسير
الذى يعطيه العراف للعلامات التى يقرأها على الأوراق ·

ومفردات اللغة وسيلة لاضفاء واقعية موضوعية على التكهن ، لأنها تضـاف
على مجموعة من العناصر الثابتة التى تعتبر أساسية ، ويمكن أن تصف كل الأحداث
المحتملة · ومن المفيد فى هذا الشأن المقابلة بين التقليد الفرنسى والتقليد الغجرى
فى فن التكهن بورق اللعب · فالملك البستونى هو « الطبيب » فى التقليد الفرنسى ،
وهو « القاضى » فى عصر الاقطاع فى تقليد الغجــر ؛ وهو فى روســيا « الموظف
البيروقراطى » · والشيء الذى يمثل بالفرنسية « تغييرا فى حياتك » يعبر عند الغجر
عن مخاطرة شديدة فى اللعب أو الأعمال · والزواج والمال مترادفان ، وتعبر الأوراق
كما تشاء عن حالة المستشير العائلية أو حالة المالية ·

وأحصى ليكومسيفا ، وأوسبنكيج القيمة الأساســية لكل ورقة ، وقاما بذلك
بتحليل دلالات الألفاظ عند عرافينا ، عن طريق شبكة منتظمة تمثل جدولا يصنف

معظم المعاني بمقابلات ثنائية بين عوامل الدلالات ، نجد فيها ستة عشر عاملا أساسيا، محـــددا أو معينا : (١) نبت ، (٢) منزل ، (٣) مزعج ، (٤) مقبول ، (٥) رحلة ، (٦) حـديث ، (٧) أموالك ، (٨) مشـارك ، (٩) زواج ، (١٠) تنير ، (١١) الأعمال ، (١٢) رجل ، (١٣) امرأة ، (١٤) أشقر أو شقراء ، (١٥) أسمر أو سمراء (١٦) شعر كستنائي .

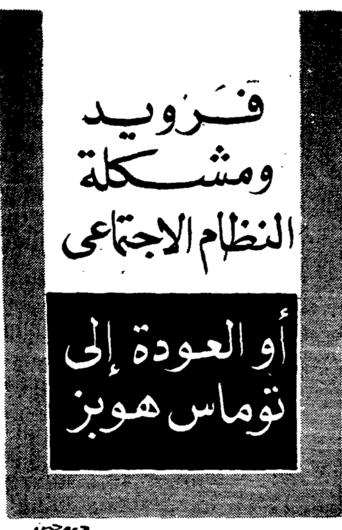
ترى هل هذه صدفة ؟ تتحدث الأوبانشاد (محاورات فلسفية في أســفار الهند الدينية القديمة : المترجم) أيضا عن « ست عشرة وظيــفة أصلية تنجم عن تركيب مجموعة ثنائية وثلاثية من فئات أولية يدخل فيها كل ما هو موجود أو يمكن معرفته » كذلك يرجع بياجيه الى ستة عشر اقتراحا لمنطق ثنائي يشمل كل أعمـال الأشخاص الموضوعين تحت الملاحظة قبل أن يصـــلوا الى مرحلة عمليـــات المنطق الصوري ، وهي ليست بالاجمال سوى « ثوابت فريج » .

عندما طرد آدم وحواء من الجنة ــ لأنهما آكــلا من الشجرة المحرمة ــ تركا الفردوس بصفة « الانسان العاقل » (هومو سابينز) الذي أدرك المعرفة . واليوم اذا رجعنا الى الأصل اللاتيني لكلمة « سابينز » من لفظة « سابيري » ، ومعناهـــا المعرفة والتذوق في آن واحد ، نجد أن الفكرة ليست أن نعرف ما نعرفه فحسب ، واننا اذا ذقنا المعرفة فاننا نود أن نعرف الى أي مدى يؤدي بنا هــــذا التذوق . ويخترع انسان القرن العشرين بأسلوبه ، وبفضــل تقنية « السيبرنتيكا » (علم التحكم الأوتوماتي) ، يخترع من جديد تصور العصور الوسطى في « موسوعة العالم الكبرى » ، أو التصور « الباروكي » عن « مسرح » العالم : دنيا من العلامات والرموز واللغات ، يمثل الانسان فيهــا على مسرح رمزي ، أو يــكتب عارض العـــرائس « الماريونيت » سجل الملهاة الانسانية .

وليس ثمة مجال للعودة الى الوراء ، كما يقول كليست ، وأملنا الوحيد هو في تقدم نحو معرفة تـكشف لنا عن الحتمية كاملة . عندئذ لم لا نمضي لنرى من الخلف ما اذا كان الفردوس لا يهيىء لنـا بابا مفتوحـا ؟ ان رحلة كليست الدائرية تؤدي بنا الى البراءة السعيدة المندمجة » التي تمهد للانسجام الالهي في « المتجربة » لدى وليم بليك .

وختاما فانه من نرفانا السماذي « الى فورات النشوة والانجذاب (انظـر الرسم رقم ١) الذي لا يتعلق الا في الفردوس تمـــد العناية الالهية يدهـا الى جمـــائل الماريونيت ، ويعطينا هذا ما يلي » :

« وعلى هذا ، فكما أن مستقيمين يمتدان الى ما بعد نقطة معينة يتقاطعان بعد مسافة قطعاها في اللانهائيـة ، واذا نقطـة التقاطع تتبدى بالقـرب من تلك النقطة ، أو كما أن الصورة البادية في المرآة المقعرة ، بعد أن تكون قد ابتعدت الى مالانهاية ، اذا بها تبدو أمامنا ، كذلك بعد أن تكون المعرفة قد مرت على ما يبدو بجانب اللانهائية أو خلالها • وهكذا يبدو الجمال أصفى ما يكون في الشكل البدني للانسان ، أو الشكل الذى ليس به أي شعور ، أو به شعور لا نهائي أى أيضا عند الماريونيت ، وعند الله »•



هذا المقال بحث فى مشكلة أصل الجماعات البشرية ، ومكانية وجود المجتمع . يقوم أساسا على نقد تحليلى لكتاب سيجموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) « سيكولوجيا الجماعة وتحليل الأنا » ، مع مقابلة ماورد فى هذا الكتاب من آراء ونظريات بآراء توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) فى هذا الخصوص ، وبخاصة فى كتابة « ليفياتان » . ويتعرض المقال لفكرة أن الانسان كائن اجتماعى ، وأن المجتمع حلف دفاعى ، وفكرة « كانط » عن استقلال قواعد الاخلاق العملية ، ومشكلة القيمة المعنوية للنظام الاجتماعى التى طرحها خلفاء كانط وبخاصة هيجل وماركس .

يناقش المقال أيضا الدجاطيقية التاريخية لدى ماركس وهيجل ، والمذهب الشكلى الجديد ، ودور الغرائز والعقل فى تكوين المجتمع . كما ناقش غريزة المجتمع التى أنكرها فرويد ، وغريزة الموت التى أغفلها فرويد فى كتابه المذكور آنفا والنرجسية وأثرها فى تكوين المجتمع ، ثم الازدواج بين الغريزة الحيوية « ايروس » والغريزة المرضية « تاناتوس » . ويربط فرويد ظاهرة النرجسية بالليبدو (الطاقة الحيوية

الكاتبان : دينا وينشتاين
ميكائيل وينشتاين

الأولى حاصلة على دكتوراه فى علم الاجتماع عام ١٩٧٢ ، وتتولى الآن التدريس بجامعة ديبول بشيكاجو ، لها دراسات فى سوسيولوجيا العلم ، والفلسفة الاجتماعية ، وسوسيولوجيا المعرفة •
والثانى حاصل على دكتوراه فى علم السياسة عام ١٩٦٧ ، له مؤلفات فى العلوم الانسانية (المعنى والتقدير : الزمن والحياة السياسية الحديثة) ، ودراسات فى النظرية السياسية ، وأحكام القضاء ، والميتافيزيقا •
وقد أدى الاهتمام المشترك عند دينا وميكائيل واينشتاين بالفلسفة الاجتماعية فى القرن العشرين الى اجراء دراسة متعمقة لفكر فرويد ، يمثل مقالهما الحالى جانبا من جوانبها

المترجم : أحمد رضا

ليسانس الحقوق من جامعة باريس ، ودبلوم القانون العام من جامعة القاهرة • مدير بالادارة العامة للشؤون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا) ، صدر له حوالى عشرين ترجمة لأبرز المؤلفات العالمية فى القانون والأدب والفن •

الشبقية) ، ويقرر أن ايروس هى القوة التى تضمن الوحدة والترابط بين الكائنات الحية ، كما تصدر النزعات المعادية للجمتع من داخل ايروس • كذلك يربط فرويد فكرة العداوة بين البشر بالنرجسية ويبحث المقال فكرة التضامن التى قال بها دوركهايم ، وكيف يمكن أن يولد التضامن هذا من حالة الكراهية • ثم يتحدث عن « التقمص » وتفسيرات فرويد الكيفية التى تعمل بها آلية التقمص فى تعديل اللبيدو : فالتقمص يتمثل فى تعلق الانسان بشخص آخر تعلقا يحاول به أن يصير شبيها له •

ونطالع فى المقال موضوعات تناقش مشكلة النظام الاجتماعى ، ووجوده ، ومولده ، ومبرراته ، منها : جدل « الموجود » و « الملك » ، والانا المثالى ، والعقد الاجتماعى ومبدأ المساواة بين البشر ، والعلاقات الغرامية ، والنرجسية اللبيدية ، والضمير الجماعى ، والحسد والغيرة فى نفوس الناس ، و « الأسطورة العلمية أسطورة العشيرة البدائية تحت قيادة الأب الذى يقتله بعد ذلك ابناؤه •

والسيادة فى رأى هوبز قائمة على العقد الاجتماعى ، وهى طبيعية فى رأى فرويد ، ولكن أبا العشيرة البدائية هو « الملك » عند هوبز ٠ وفى رأى فرويد وهوبز أن العلاقات الجانبية بين الأفراد المتساوين تنتج من الحقد والحسد ٠ والعاهل لدى هوبز دنيوى ، ولدى فرويد اله أبدى ٠

وهكذا نجد فى المقال تحليلا مفيدا علميا وموضوعيا لمشكلة النظام الاجتماعى وما يتفرع عنها من موضوعات تتعلق بالطبيعة البشرية والغرائز والنوازع ، وما يتبدى فيها من اختلافات فى وجهت نظر كل من فرويد وهوبز ٠

يتصدى سيجموند فرويد فى كتابه عن « سيكولوجيا الجماعة وتحليل الأنا » لمشكلة أصل الجماعات البشرية ، ويتساءل عما يجعل الحياة فى المجتمع ممكنة ٠ والتساؤل عن امكانية وجود المجتمع يفترض فى البداية طرح السؤال عن كون الانسان فى أصله حيوانا اجتماعيا : فالانسان لا يغدو كذلك الا من اللحظة التى يقبل فيها عن طيب خاطر الخضوع لنظام حياة مشتركة ، أو يجبر على ذلك باخضاعه لمبادىء عامة تحكم سلوكه مع غيره من الناس ٠ ولا يمكن أن نعتبر أسس النظام الاجتماعى أمرا بديهيا أو ضرورة أولية ٠

ويرجع هذا الرأى الى أصول الفكر الغربى الحديث ، وبالأخص الى توماس هوبز الذى يرفض فى كتابه « ليفياتان » الرأى التقليدى الذى يقول ان الانسان كائن اجتماعى وسياسى للغاية ، ويصر على العكس من ذلك على أن الفرد مستقل كل الاستقلال عن المجتمع وأنه دائما فى موقف معارض له ، الأمر الذى يجعل المجتمع مجرد كيان وظيفى ٠ والواقع أن المجتمع فى رأى هوبز هو قبل كل شىء حلف دفاعى يكفله الخوف من ملك يتجسد بشخصه النظام الشرعى ٠ النظام الاجتماعى هو اذن محصلة ضغط خارجى مفروض على الفرد الذى لا يمتثل للقاعدة الا بدافع من الحصانة ٠

وتاريخ الفكر الغربى ابتداء من هذه المحاولة الأولى التى قام بها توماس هوبز لحل مشكلة النظام هو سلسلة متوالية من الجهود التى بذلت لتمحيص بواعث هذا الخضوع تنتهى بفكرة « كانط » عن استقلال قواعد الأخلاق العملية ٠

و « النقد » الكانطى له قيمته ، بالأخص لأنه يأتى بأساس ايجابى للمجتمع ٠ فالناس لا يمتثلون للقاعدة بميلهم الطبيعى الذى يبرره اما الخوف واما الرغبة فقط ولكن لأنهم يرون فيها مبدأ عقليا يذعنون له تلقائيا ٠ ويرى هوبز أن المجتمع فى أسوأ الفروض اكراه لا يحتمل ، وفى أحسنها وسيلة مريحة ٠ ولكن كانط يرى أنه اذا كان صحيحا أن المجتمع يمكن النظر اليه باعتباره اكراها ووسيلة فى وقت واحد فانه أيضا نظام وقاعدة للحياة يمكن أن يبلغا بطريقة مثالية مرتبة الكمال ٠ وفى رأى كانط أن الناس كائنات عقلانية ناقصة لا تخضع كل الخضوع لدوافع اللذة والألم كما يعتقد هوبز ٠

أما خلفاء كانط ، وبخاصة هيجل وماركس فانهم لا يطرحون مشكلة النظام الاجتماعي في ذاته ، ولكن فقط مشكلة القيمة المعنوية لهذا النظام ، بأن يكون أو لا يكون نظاما تحكميا ، أو تعسفيا أو عقلانيا . فالانسان في رأي هيجل وكذا ماركس كائن اجتماعي في ذاته ، فاذا هو انبع سلوكا معاديا للمجتمع فان الخطأ في هذا يرجع الى انحراف في التنظيمات .

ومع ذلك فان « الدجماطيقية التاريخية » لدى ماركس وهيجل تصطدم فيما بعد، في أواخر القرن التاسع عشر ، بهجمات مذهب شكي جديد مستوحى من فكرة أن العقل أسير الغرائز ، لا أسير الأهواء والشهوات كما كان يظن الفكر الحديث في البداية . وأدى هذا الى فتح باب المناقشة في وجود المجتمع ، ذلك لأنه اذا كان المعتقد أن الانسان خاضع كل الخضوع للغريزة ، ولارادة لا عقلية ، ولتيار يتجاذبه ، فان الاكراه وحده هو الذي يمكن أن يحمله على الخضوع للقاعدة العامة ، وبذلك تطرح مشكلة النظام بصورة جذرية أقوى مما طرحت على أصحاب مذهب الفردية الذاتية . ذلك لان هوبز ومنافسيه يعتقدون على الاقل أن العقل يمكن أن يؤدي دوره بكبح الأهواء وتنسيقها للحفاظ على الوجود والسعي لمصلحة مفهومة ، في حين ينكر أصحاب مذهب الشك الجدد فاعلية العقل في أداء هذا الدور حتى أنهم لا يرون فيه سوى انطلاق القوى اللامعقولة في الانسان انطلاقا وهميا مشوها . ولم يكن الأمر بالنسبة اليهم ، كما كان في مستهل العصر الحديث ، اقامة امكانية وجود المجتمع على أساس مصلحة شخصية مفهومة ، أو كما أراد كانط على واجب حتمي يفرضه العقل العملي . فالمجتمع في ذاته لا يمكن أن يكون سوى نتاج القوى اللامعقولة الناتجة من تعارض هذه القوى مع الغرائز البدائية المعادية للمجتمع .

وأبسط حل أتى به مذهب الشك الجديد لمشكلة النظام الاجتماعي ، دون ان يتنكر لمقدماته ، هو أنه طرح مبدأ وجود « غريزة التجمع » التي تربط الوحدات البشرية بعضهم ببعض رغم ما بهم من ميول عدوانية بعضهم ازاء البعض . هذا هو الحل الذي تبناه مع آخرين وليم جيمس ، وفردريك نيتشه ، وكذا جوستاف لوبون الذي كانت أعماله أساسا لأفكار فرويد بشأن مشكلة النظام . وفي بعض النواحي يبدي فرويد رجوعا الى توماس هوبز باعتناقه فكرة أن المجتمع حلف دفاعي ، وبهذا يطرح مسألة أصل المجتمع بعبارات أشد فاعلية من أي ممن سبقوه ، اذ يرفض فكرة غريزة المجتمع . ويحاول ان يقيم المجتمع على غرائز فردية معادية أساسا للمجتمع . ويتردد صدى فكر هوبز في نظرية فرويد ، ذلك أن الانسان ذئب بالنسبة الى أخيه الانسان ولا يجهل فرويد أن ديدرو اذ نسج تفكيره على فكر هوبز استبق الى عقدة أوديب : فقد لاحظ أن الطفل اذا ترك وشأنه ، وكان لديه القدرة ، فانه سوف يقتل أباه ويضاجع أمه . ذلك لأن هوبز في مؤلفه « دي سيفيه » قال ان المجرم طفل قوي البنية . وعلى ذلك فان فكرة أن المجتمع حلف دفاعي ترجع في أصلها الى تفسير للطفل مشترك بين هوبز وفرويد . ولكن فرويد يفترق عن هوبز اذ يرفض أن يقرن بغريزة الفطنة خضوع الانسان للقواعد الجماعية ، ذلك لأنه يسلم بأن الانسان كان من

نصيبه أن تلقى ضــميرا خلقيا يدنعــه الى الخضوع للالتزامات الضرورية للحفاظ على حياة مشتركة ٠

مفتاح التحليل الفرويدى اذن ليس الا نقدا لفكرة خضـوع ارادى للقــواعد الجماعية ، أو بعبارة أخرى لفكرة الالتزام الحر أو الضمير الخلقى ٠ وقد نجح أولئك الذين ينطلقون من فكرة غريزة التجمع بالتالى فى اثبات أن الالتزام المقبول بحرية ليس الا اعلاء لهذه الغريزة ٠ ولم يكن فى وسع فرويد أن يعتنق هذا التفسير ، ومن ثم كان عليه أن يبحث عن تفسير آخر للنظام الاجتماعى يثبت أن الخضوع لهذا النظام ليس اراديا الا فى الظاهر ، وانه خضوع لا ارادى فى أساسه ٠

ورسالة « السيكولوجيا الجماعية » هى من أوائل الـكتب فى ســـلسلة من الدراسات الميتاسيكولوجية (ماوراء النفس : للمترجـــم) التى جمعت اليوم تحت عنوان « رسائل فى التحليل النفسى » ٠ وعلى ذلك فان هذه الرسالة لا تشمل كل الأفكار التى نجدها مجموعة فى النصوص النهائية التى وضعها فرويد لنظريته : مثل « الحضارة ومتاعبها » ، و « الانا والدوافع الغريزية اللاواعية » ٠ ورســـالة « السيكولوجيا الجماعية » معاصرة لكتاب « ما فوق مبدأ اللذة » وفيه يحلل فرويد بالتفصــيل غرائز الموت ٠ ومــع ذلك فان غريزة الموت لامكان لهـــا فى تحليـــل « السيكولوجيا الجماعية » ، وربما كان هذا القصور فى الافــكار التى لم تظهر عند فرويد الا فيما بعد هو السبب فى بعض الغموض ، ان لم نقل التناقضـــات ، فى حججه ٠ وعلى ذلك لن يقتصر بحثنا على دراسة نقدية للحل الذى يقدمه لنا فرويد فى كتابه هذا لمشكلة النظام ، وانما سوف يستهدف فضلا عن ذلك ايضاح عـــدم كفاية هذا الحل فى نطاق أوسع يضم أعماله اللاحقة ٠

وعلى هذا يبدو لنا أن رسالة السيكولوجية الجماعية تخفى نوعين من التناقض أولهما ، وينصرف الى كل التحليل الميتاسيكولوجى الفرويدى ، هو تلك المفـارقة التى تتمثل فى النزول بالعقل الى مجـرد اســقاط للغريزة ، واستخدام العقل لتوضيح أساوب عمل الغريزة ٠ ويتعلق التناقض الثانى باغفال غريزة الموت فى هذا التحليـــل الأول . فلعل هذه الغريزة كانت كافية لحل عدد من المتناقضات ٠ وغايتنا أن نثبت أن المسعى الفرويدى يكون أقرب الى المنطق السليم لو أنه استعان فى هذا التحليل للنظام بأفكار فرويدية لم تظهر فى أعماله الا فيما بعد ، ولكنه لم يكن مع ذلك كافيا لحل المشكلة التى تتطلب ، كما أدرك « كانط » ، أن يرتكز المجتمع على أسس ايجابية ، لا سلبية فحسب .

النرجسية ، أو كنه المشكلة

فى كتابه « الحضارة ومتاعبها » قدم لنـــا فرويد ثلاثة تطورات للمعضـــلة ــ أو التوتر فى القاعدة ــ تميز الحيــــاة المتمدنة ٠ ففى العرض الأول يتحدث عن التناقض بين الفرد وهو يسعى لاشباع حاجاته وبين الجماعة التى تحاول جاهدة أن تفرض على كل عضو من أعضائها بعض القواعد العامة التى تعتبر ضرورية وعادلة فى وقت واحـد ٠ وفى العرض الثانى يضع مسلمة (أو فرضا أوليا تتمثل فى ازدواج بين الغريزة الحيوية

« ايروس » (غريزة الحب) التى تدفع البشر الى تكوين جمعيات وتجمعات تزداد حجما باستمرار ، وبين الغريزة المرضية « تاناتوس » التى تنزع الى تشتيت الاتحادات التى تتكون على هذا النحو وحلها وفى التطور الثالث يذكر فرويد توترا بين تطور الفرد فى مجرى حياته وتطور المجتمع فى مجموعة ٠

ولا تحتفظ رسالة السيكولوجيا الجماعية الا بالمظهر الأول من المعضلة : ذلك الذى يقابل بين مصلحة الفرد وبين العدالة الاجتماعية ٠ ومشكلة النظام من وجهة النظر هذه ، وهى من أعماله فى مرحلة شبابه لاتطرح الا بعبارات دينميكا داخلية لما سماه « اللبيدو » (طاقة حيوية شبقية فى جوهرها تتمثل فيها غريزة الحياة : المترجم) ، وهذا يعنى أن الميول العدوانية أو المعاديه للمجتمع لدى الفرد لاتصدر عن غريزة مرضية وانما ترجع الى بعض مظاهر الغريزة الحيوية نفسها ، ومن شأن عدم وجود أية اشارة الى غرائز الموت أن يسبب لفرويد مشاكل جسيمة ٠ فهو يلاحظ منذ بدء رسالته قائلا : « أول كل شىء ، لكى يحتفظ الجمهور بقوامه ينبغى أن يدعم بقوة ما ٠ ترى ما هى هذه القوة ان لم تكن هى ايروس التى تضمن الوحدة والترابط لكل ما يعيش على وجه الأرض ؟ » ٠

ومع ذلك فلو كان « ايروس » هو الحافز الوحيد لغرائزنا لما طرحت مسألة احتمال وجود حياة اجتماعية ، ولكن المجتمع نتيجة طبيعية لنزعة داخليه تدفع الكائنات الحية الى أن يتحدوا ويكونوا جماعات ٠ غير أن تكوين جماعات بشرية يطرح فى رأى فرويد مشاكل جوهرية ذات أهمية كبيرة تستحق من أجلها تحليلا تفصيليا وتفسيرا شاملا ٠ نفى رأيه بالاجمال أن النزعات المعادية للمجتمع التى يؤكد وجودها لايمكن أن تصدر الا من داخل « ايروس » نفسه الذى لابد أن نفترض أن ثمة صراعات داخلية تمزقه ــ وهذا « الايروس » ، باختصار ، يجب بذاته أن يشمل ويمثل نوازع الاتحاد ونوازع التفرقة ٠ وانا لنرى على ضوء هذا التناقض الأسباب التى حملت فرويد فيما بعد على تقديم فكرة « تاناتوس » (الغريزة المرضية) ٠ فاذا كان لزاما وبكل الوسائل أن لا يمثل ايروس سوى الوثبة الحيوية فلابد أن نواجهه بخصم قوى مستقل عنه ، والا فان فرويد سوف يضطر ، على المستوى الميتافيزيقى ، الى الادعاء بأن السلوك المعادى للمجتمع ليس الا مجرد مظهر خارجى لا واقعى ٠ ويقترب فرويد فى رسالة السيكولوجيا الجماعية من فكرة « التناتوس » ، فيذكر ظاهرة النرجسية التى يربطها باللبيدو ، ولكنه يرى فيها محاولة أولى يبذلها الفرد لكى ينفصل عن المجتمع ٠ وهو بذلك لايحل التناقض ولكنه يتحاشاه ، ويتجنب الاحتكاك به ، الأمر الذى يسبب له بعض المشاكل ٠ ذلك لأن هناك أمرين : فاما أن النرجسية أعمق واقوى من سائر مظاهر « ايروس » ، وعندئذ لايكون « ايروس » بأية حال غريزة توحيد اساسية ، واما أن قوى التوحيد فى « ايروس » تتغلب على النرجسية ، وفى هذه الحالة لاتطرح مشكلة النظام ٠ وفى رسالة السيكولوجيا الجماعية يتبنى فرويد النظرية الأولى ، الأمر الذى يؤدى به فيما بعد الى اعتناق فكرة تفوق « تاناتوس » ٠

والنرجسية فى « السيكولوجيا الجماعية » تمثل أساسا لفكرة النظام التى تبرر طرح السؤال بشأن معرفة امكانية وجود مجتمع انسانى · ويطرح فرويد المناقشة فى هذا الموضوع فيذكر أن « ··· كل علاقة عاطفية خاصة بين شخصين ، سواء كانت طويلة المدى أو قصيرته ، علاقة زواج أو صداقة أو علاقات بين آباء وأبناء ، تترك رواسب من مشاعر عدائية ، أو على الأقل غير ودية لايمكن التخلص منها الا بالكبت » ·

فاذا كان مثل هذه البغضاء وهنا العداء يشيعان حتى فى العلاقات الانسانية الصميمة فكيف لايظهران من باب أولى فى العلاقات المجردة من كل سمات الحب الجنسى الأولى ؟ « ··· نرى فى مشاعر النفور والضغينة التى يكابدها المرء حيال الأجانب الدين يتصل بهم تعبيرا عن نرجسيه تعمل على أن تثبت وتتأكد ، وتتصرف كما لو أن أقل انحراف فى خواصها وخصائصها الفردية يتضمن نقدا لهذه الخواص والخصائص ودعوة لتغييرها وتعديلها » ·

والجدير بالذكر أن فرويد اذ يبنى فكرة العداوة على أساس النرجسية فانه يستبعد الاحتمال الثالث الخاص بطبيعة الناس الأساسية ، طبيعة عدم مبالاة بعضهم ببعض ، ولا يلاحظ الا أننا نجهل مصدر هذا العداء الذى نجده فى الانسان حيال أقل خلاف ، ويكتفى بأن ينسبه الى « طبيعة أولية » ، ويضيف فى ملاحظة مدرجة بأسفل الصفحة فى رسالته « ما فوق مبدأ اللذة » : « يتصور تفكيرنا هذا الايروس على أنه يمارس نشاطه منذ البداية ، ويتصدى — من اللحظة التى تتحرك فيها المادة الحية — لغريزة الموت باعتبارها « غريزة للحياة » ··

ولكن فرويد يتوقف عند هذا ، ولو أنه استمر فى هذا الاتجاه لكان من العسير عليه أن يثبت أن النرجسية تسهم فى المحافظة على الفرد ، وهى نظرية فى صميم تحليل السيكولوجيا الجماعية ، وفكرة الجماعة ·

وعلى ذلك تطرح مسألة احتمال الحياة فى المجتمع فى فكر فرويد بسبب النزعة العامة الشاملة لدى الكائنات البشرية التى تدفع هذه الكائنات الى كراهية كل من يختلف عنهم ، ولما كان فرويد ينطلق من مبدأ أنه لايوجد شخصان متماثلان فان الخلاصة المنطقية هى أن الوضع المبدئى للانسان هو وضع كائن يكره سائر الكائنات · والاستثناء الوحيد من هذه القاعدة هو فى العلاقة بين الأم وابنها ، وهى علاقة نرجسية ان وجدت ، ولكن الابن يبدو فيها كامتداد كامل لأمه · لذلك يمكن القول من ناحية ان المرأة التى أنجبت ولدا هى كائن سعيد الحظ ، لأن حب الذات فى حالها هذه يحظى بازدهاره الكامل فى حب الغير · أما فى سائر الأحوال ، وحتى فى حالة هذه الام فى علاقاتها بالغير ، فينتهى حب الذات الى كراهية الآخرين · وفى مثل هذا الوضع من الكره الشامل فان احتمال وجود المجتمع مسألة مشكوك فى أمرها · ويبدى فرويد انه مع ذلك فبمجرد أن تتشكل الجماعة يختفى التعصب البدائى مؤقتا أو بصورة مستديمة : « ما دام التشكيل الجماعى باقيا على حاله ، يسلك الأفراد فى نطاقه

كما لو كانوا منحوتين على نموذج واحد ، ويتحملون كل خصائص جيرانهم ، ويعتبرون أنفسهم أندادا لهم ، ولايشعرون من ناحيتهم بأقل كراهيـة » • المشـكلة بالنسبة الى فرويد هي اذن أن نفهم كيف أن ما يسميه دوركهايم « التضامن » يمكن أن يولد من حالة كراهية في أساسها • كيف يتأتى لمخلوقات بشرية تتمرد تلقائيا ضد كل رقابة ، بل تثور اذا اشتمت من بعد رائحة رقابة لا وجود لها ، أن تنتهى الى الخضوع ، طوعا في الظاهر ، لكل ضغوط الأخلاقيات الاجتماعية ؟

التقمص

يتمثل الحل النظرى الذى أتى به فرويد لمشكلة النظام فى رسالته بشأن « سيكولوجيا الجماعه » فى أن الليبيدو الذى كان فى البداية موجها نحو الصلات الجنسيه يطرا عليه تعديل تحت ضغط الآليه السيكولوجيه الخاصه بالتقمص (١) • وتفسـيرات فرويد بشأن الكيفية التى تعمل بها هذه الآليه ملتوية وترتكز على تكيف الطفل مع البيئـة الأسرية فى مرحلة أولى • غير أن مهمة هذه الفكرة فى تحليله لأسلوب تكون الجماعة مهمة بسيطة : فالتقمص هو الآليـة التى يتوصـل بها الفرد الى الاعتقاد بان البشر متماثلون فيما بينهم ويماثلونه • ويضيف فرويد الى ذلك أن الفرد مخطىء فى اعتقاده هذا • وعلى ذلك فان المجتمع بأوسع معانيه يقوم على أكذوبة أو وهم حيوى يخشى فى أية لحظة أن ينكشف أمره • وليس هناك حل ممكن اذا أخذنا فى مفهومنـا العبارات التى طرح بها فرويد مشكلة النظام الاجتماعى • فاذا كانت النرجسية فى الواقع هى أساس الطبيعة البشرية لدرجة أن كل كائن بشرى ينتفض لدى أقل شـك ينتابه من ناحية وجود فرق بينه وبين الآخرين يبدو له كتحد لاكتمال شخصـيته ، ومن ثم تثور ثائرته ، فانه لايمـكن تصور وجـرد حركة تضامنية بين الناس اللهم الا اذا غذوا فى نفوسهم الوهم بأنهم متماثلون • هذه الكيفية فى طـرح المشكلة تمنع فرويد من أن يتصور روابط اجتماعيـة يمـكن أن تنعقد ببسـاطة بتأثير الاعتراف بكرامة الغير ومساواتها بكرامة الفرد نفسه • وكل تضامن فى نظر فرويد ودوركهايم هو تضامن « آلى » بالضرورة • والتضامن لدى فرويد ليس تضامنا « عضويا » ، لأن مثل هـذا التصور يفترض أن البشر يمكنهـم أن يوثقوا فيما بينهم علاقات ايجابية لا على أساس تماثلهم وحده ، ولكن أيضا بموجب ما بينهم من اختلافات • وعلى ذلك فان التفسير الفرويدى لأصل المجتمعات البشرية تفسير ثنائى : فهناك من جهة كائنات فردية حبيسة نرجسيتها التى تثور ضد فكرة وجود مستقل للآخرين ، وهناك من جهة أخرى الوهم الكاذب بأن البشر كلهـم متماثلون تماثلا أصليـا • فالمجتمع البشرى قائم على هذه الأكذوبة ، ومعنى ذلك أن الحياة فى المجتمع تقوم كلها على غش أو تنازل « الأنا » •

---

(١) التقمص Identification فى علم النفس من المفاهيم العامة فى عملية تكون الأنا ، ويشير الى اعتناق الأنا بعض السمات الحقيقية أو المتخيلة لشخص آخر • انظر المعجم الفلسفى ليوسف كرم ، ود• مراد وهبة ، ويوسف شلاله •

فى رأى فرويد اذن يمكن القول مع سارتر بأن « الجحيم هو الآخرون » ، لأن كل انسان فى حاجة الى الغير لاشباع رغباته ، ومع ذلك فهو محكوم عليه بأن يكره الغير لأنه مختلف عنه ، فالتناقض الوجدانى الكامن فى أعماق النفس البشريه يولد نزوعا الى حل هذا التناقض بالبحث عن تركيب بعيد الاحتمال يجمع النقيضين ٠ والتقمص ليس الا هذا المجهود التركيبى غير المستقر كما يبدو لنا ، ويتأصل فى تعلق الفرد بشخص آخر تعلقا يحاول به فى حماسة أن يصير شبيها بهذا الشخص بحيث يختلط به ٠ والتقمص عند فرويد « يمثل الشكل البدائى للغاية للتعلق العاطفى بموضوع ما » (صفحة ١٢٩) ، وبذلك لايمكن أن يختزل أو يقارن بأية آلية سيكولوجية أخرى ٠ ومع ذلك فان التقمص رغم كونه أوليا « متناقض وجدانيا منذ البداية : ويمكن توجيهه أيضا صوب التعبير عن الرقة والحنان ، وكذا التعبير عن الرغبة فى القتل » (صفحة ١٢٧) ٠ والتناقض الوجدانى فى علاقات الصبى مع أبيه مثال نموذجى يصور عدم استقرار عملية التقمص الديناميكية ٠ فالطفل يريد أولا أن يكون شبيها بأبيه ، فيفعل مثلما يفعل ٠ ويولع به ، ولكنه فى الوقت نفسه يريد أن يكون عنده ماعند أبيه ، وبخاصة أمه التى يوجه نحوها غرائزه اللبيدية ٠ ويشكل جدل « الموجود » و « الملك » الذى يعتمد بذاته على الدرجة التى يتشبه بها الفرد بغيره ، أو يبحث فى غيره عن الشىء الذى يشبع به رغبة غير مشبعة ، هذا الجدل يشكل الديناميكية الخاصة التى تشرف على مولد الجماعة ، وعندما يصير الابن بالغا فانه يتمثل عادة بأبيه ، ويستبعد الأم باعتبارها الموضوع الذى يثبت فيه رغباته الجنسية ، ثم ينقل فيما بعد الى امرأة أخرى سعيه القلق الى اشباع نوازعه الجنسية ٠ ومع ذلك يتطلب المجتمع تقمصا يمتد الى ما بعد شخص الأب ، ومن ثم يفترض حلا لاحقا للتوتر بين « الموجود » و « الملك » ٠

ويرى فرويد أنه قد تم عبور الجسر بين التقمص الأول مع الأب والتقمص الثانى مع الجماعة ، بتدخل تصورين : « الأنا المثالى » و « ادماج الشىء لاشعوريا فى الأنا » (صفحة ١٣١) ٠ والمثل الأعلى للأنا الذى يصير فيما بعد « الانا المثالى » فى أعمال فرويد » يستعير شيئا فشيئا من مؤثرات البيئة كل المتطلبات التى تفرضها البيئة على الأنا والتى ليس فى وسع الأنا دائما أن يشبعها » ٠ والأنا المثالى ، وريث النرجسية التى يكتفى فيها الأنا الصبيانى بذاته » ، وينفصل عن « الأنا » فقط ويتصدى له ، الأمر الذى يعتبره فرويد نظيرا للضمير الأخلاقى ٠ هذا الضمير عند فرويد هو دائما اكراه خارجى ناتج أول كل شىء من متطلبات الأب حيال ابنه ٠ والتقمص ، كمبدأ ، لايستلزم تكون الأنا التالى ، الا أنه فى المجتمع الذى عاش فيه فرويد كان كل شىء يحمله على الاعتقاد بأن هذا هو الشرط الضرورى ٠ ومع ذلك فان اسقاط الأنا المثالى لايكفى لتكوين مجتمع ، ذلك لأن العقد الاجتماعى فى رأى فرويد يفترض تقمصا تبادليا للأعضاء فيما بينهم على قدم المساواة ، وليس انضماما مشتركا مع وسيط يتمثل به الأعضاء ٠ ويرى فرويد أساس التقمص المتبادل فيما يسميه اندماج الأنا فى الشىء ، وحلوله محل الأنا المثالى ــ هذا الاحلال ملموس بنوع خاص فى العلاقات الغرامية حيث

تفيض نسبة كبيرة من النرجسية لللبيرية وتنتقل الى الشيء المحبوب : « يحب المرء الشيء من أجل سمات الكمال التي يرجوها لذاته ، ويسعى بهذه الوسيلة لاشباع نرجسيته الخاصة » (صفحة ١٣٦) ٠ والمحبون يستسلمون بلذة لموضوع حبهم ، فكل شيء في المحبوب حسن لاعيب فيه : « يكف صوت الضمير عن التدخل عندما يتعلق الأمر بشيء يمكن أن يكون ملائما للموضوع (المحبوب) ، وفي عمى الحب يغدو المرء مجرما لا ضمير له ، ويتلخص الموقف كله في هذه الصيغة : حل الموضوع (المحبوب) محل ما كان المثل الأعلى للأنا » ٠ وعلى هذا تتجمع الشروط اللازمة والكافية لتكوين جماعة على ثلاث مراحل ، بثلاثة تصرفات متتالية من الأنا النرجسية الأصلية ٠ فأولا يتشبه الفرد بغيره ٠ وبعد هذا تدخل متطلبات الغير في بعض الأحوال في نزاع مع الاشباع الغريزي للأنا ، وتنفصل عنه لتكون الضمير ٠ وأخيرا يتنازل الضمير نفسه لصالح موضوع جديد محبوب يتجسد فيه الكمال الأسمى ٠ فاذا دفعنا بالرمزية الفرويدية الى أبعد مما كان فرويد يريد أن يقول عنها فان الفرد يستعيد بذلك الاتحاد الأولى بأمه في شخص الموضوع المحبوب ٠

ولا حاجة الى القول بأن دائرة التقمص مع الموضوع المحبوب في رأى فرويد لاتتعلق هكذا على الحب الشهواني ، الأمر الذي قد يكون مع ذلك مطابقا لنظريته الخاصة بديناميكية النفس البشرية ، ولكنه لم يزوده بتفسير أصل الجماعة البشرية ٠ وفي الثلثين الأولين من رسالة السيكولوجيا الجماعية يحاول فرويد بمشقة وضع القواعد النظرية للمجتمع ، وينتهي الى أن هذه النظرية عاجزة عن تقرير امكانية وجود ضمير جماعي ٠ ولو أنه مضى الى نهاية الشوط في تفكيره في ذلك العصر لكان مضطرا للتسليم اما بأن المقدمات باطلة ، وأن سيكولوجيا مبنية فقط على الجوانب الجنسية في علاقات الأشخاص لاتكفي لتفسير امكانية وجود حياة اجتماعية ، واما أنه ينبغي البحث عن أصل الضمير الجماعي في نوع من اعلاء الجنسية المثلية (١) ٠ وبدلا من ذلك يحاول فرويد أن يثبت أن المجتمع يقوم على أساس آخر خلاف الحافز الجنسي ، الأمر الذي لايستبعد معه ، في رأيه ، اللجوء الى تناقض أشكال « الموجود » و « الملك » ٠

وفي الفصل التاسع من « السيكولوجيا الجماعية » يقدم لنا فرويد نظريته بشأن أصل المجتمعات كدحض لفكرة غريزة التجمع التي قال بها « تروتر » ٠ ويتلخص نقده اجمالا في أن مظاهر الغريزة التي يقال انها جوهرية لاتتجلى بعامة لدى الاطفال ٠ « يبقى الطفل فترة طويلة مجردا من غريزة التجمع أو من الشعور الجماعي ٠٠ اللذين لايتكونان الا بالتدريج في « دار الحضانة » نتيجة للعلاقات القائمة بين الأطفال والآباء ، وكرد فعل لشعور الغيرة الذي ينتاب الطفل الأكبر سنا عند تدخل الطفل الأصغر » ٠ ويضيف فرويد أن الطفل الأكبر يريد أن يسترد مركزه المتميز ، مركز الطفل الوحيد، وذلك بتجريد الطفل الأصغر من حقوقه ، وانما يمنعه من ذلك حب الأبوين جميع

(١) الصلة الجنسية بين فرد وآخر من جنسه : المترجم

الأطفال على قدم المساواة · واذ لم يعد فيُ الامكان أن تتبدى الغيرة صراحة فان « ثمة تقمصا يجرى بين الأطفال ، وينشأ شعور بالمشاركة الجماعية تسهم المدرسة في تنميته » ·

ومع ذلك يختلف هذا الشعور الجماعي عن التقمص الذى يدفع الصبى الى التشبه بأبيه ثم الى أن يحل محله عند أمه ، الأمر الذى يحمله فيما بعد الى أن يصطنع لنفسه « أنا مثاليا » ينقله بالتالى الى الموضوع المحبوب ، لأنه لايتضمن أى تأثير ايجابى · والتقمص مع الجماعة هو مجرد انعكاس دفاعى ، وهو فى هذه الحالة انعكاس « يتكون برد الفعل » يترجم باقتضاء العدالة والمساواة فى معاملة الجميع ، وينتج هذا الاقتضاء نفسه من استحالة أن يضمن الفرد لنفسه الانفراد بالحب الأبوى أو الأموى أو بأى حب ينقل الى الموضوع المحبوب ، لدرجة أنه يمكن الكلام هنا بالأكثر عن تعويض جزئى هو ثمن التنازل ·

على ذلك فان نظرية فرويد هى أن كل « ضمير جماعى » أو روح الجماعة ، أو تضامن – كيفما كان الاسم الذى يطلق عليه – ينبع من الغيرة · وفى رأى فرويد أن جوهر الروح الجماعية يتمثل فى مطلب المساواة الذى هو أساس كل ضمير جماعى ، وكذا كل شعور بالواجب ، ويتضمن نوعا من انكار الذات لان الشخص « يرفض لنفسه الكثير من الأشياء حتى يرفضها أيضا الآخرون ، أو لايستطيعون أن يطالبوا بها ، وهذان أمران متساويان » · ونظرية فرويد فى رأى مؤرخ الفكر الغربى تنكر نظرية كانط التى ترى أن مبدأ العدالة قانون عقلى تسنده وتدعمه ارادة موجهة صوب الخير · وأصل الموضوع لدى فرويد هو أن النرجسية طبيعة خاصة بالانسان ، الأمر الذى يمنعه من أن يكتشف فى الطبيعة البشرية أقل أثر لغريزة التضامن الاجتماعى ، ويضطره أن يصر على اثبات أن ظهور الضمير الخلقى عند الفرد يخفى باعثا أنانيا وسلبيا خالصا ، هو فى هذه الحالة الحسد أو الغيرة · هذى عودة الى مذهب الشك عند هوبز ، مع الفرق بأن هوبز يهاجم ضميرا جماعيا مستقرا فى الكنيسة القائمة ، فى حين يهاجم فرويد ضمائر فردية مقتطعة من مذهبها البروتستانتى ، أو من عقلانية هى سليل مباشرة للاصلاح الدينى · يمكن القول اذن بأن نظرية أصل المجتمعات لدى فرويد تقع بأكملها خارج نطاق تحليله النفسانى ، ولكنها تتصل على العكس من ذلك اتصالا وثيقا بنزعة أخلاقية بروتستانتية كان نيتشه أشهر ممثليها · والواقع أنه حين يصل فرويد أخيرا الى تفسيره لأصل الشعور الجماعى فانه لايفعل شيئا أفضل من أن يستعير ماسماه نيتشه « الضغينة » : ففي رأى فرويد أن جوهر العدالة هو رفضنا للأشياء التى نرغب فيها حتى يحرم الآخرون من هذه المزايا نفسها · ولا يختلف تفسيره عن تفسير نيتشه الا فى نقطة واحدة ، وهى فى الحقيقة نقطة هامة : تلك هى تشاؤمه الأساسى الذى لايترك للفرد أية فرصة للتغلب على ضغينته بالسيطرة على نفسه · أما نيتشه فانه يعتقد أن الضغينة تنبع من ضعف يطرأ على ارادة القوة ، فى

حين يرى فرويد أن تكون هذه الظاهرة كرد فعل لما تخفيه من شعور بالغيرة مصدره الفشل المحتوم لكل محاولة لتحقيق المثل الأعلى للنرجسية المطلقة ، أى حب الأنا للأنا ٠

واذا كان فرويد نفسه راضيا كل الرضا عن هذا التفسير فهذى قصة أخرى . لأن هذا التفسير يستعين بسلطة أخرى ٠ سابقة على الجماعة وخارجة عنها ـ أحل اعضاء الجماعة أنيها تلقائيا أمانيهم المبهمه لمزيد من الحب والعدالة ، خوفا من كبت رغباتهم ، الى اللحظة التى يمكن فيها التعبير عن هذه الرغبات صراحة وفى وضح النهار ٠ وعلى هذا وجد فرويد نفسه مضطرا الى أن يعيد الى الوراء بمقدار درجة واحدة مصدر السلطة الاجتماعية التى جعلت فى الامكان وجود حياة مشتركة ، بالقياس الى السلطة الأبوية التى تحكم على مستوى الأطفال ٠ والسلطة فى نظره تفسر عن طريق « الأسطورة العلمية » ، أسطورة العشيرة البدائية ، تحت قيادة الأب الذى يهلك بدوره بأيدى أبنائه ٠

هذا النموذج الخيالى ليس حلية لامبرر لها فى فكر فرويد ، فهو يؤدى الدور الذى تؤديه « حالة الطبيعة » فى فكر هوبز حين كان يتأمل فى أصل النظام الاجتماعى ٠ فمن المعروف أن المشكلة لدى هوبز تتعلق بمعرفة كيف يتأتى لأفراد متنافسين ، يتصدى بعضهم لبعض « جانبيا » على نفس المستوى الوجودى ، أن يتصوروا نظاما « رأسيا » يوحد بينهم فى شخص ملك يحدد القواعد التى تحكم علاقاتهم ٠ وعلى العكس من ذلك اضطر فرويد أن يفرض سلفا وجود سلطة أساسية ، لأنه يحاول أن يبرر بالتالى امكانية قيام علاقات جانبية بين أفراد متساوين ٠ فالسيادة فى رأى أحدهما قائمة على العقد الاجتماعى ، وهى طبيعية فى رأى الآخر ٠ ولكننا نرى أن « أبا العشيرة البدائية » عند فرويد هو نظير « الملك » عند هوبز « كان أفراد الجمهور مرتبطين بعضهم ببعض كما هم الآن ، غير أن أبا العشيرة البدائية كان حرا ، وكانت أعماله العقلية قوية ومستقلة ، حتى فى حالة العزلة ، ولم تكن ارادته فى حاجة الى أن تقويها ارادة الآخرين ٠ يبدو اذن من المنطقى أن نستنتج من ذلك أن « الأنا » عنده لم تكن مقيدة بروابط لبيدية ، ولم يكن يحب أحدا غير نفسه ، ولم يكن يقدر الآخرين الا بقدر ما يعملون لاشباع مطالبه » ٠ ويمضى فرويد الى أبعد من فكر هوبز فيضيف أن الأب « قد أنجب كل الأبناء الذين يتكون منهم الجمهور الأول » ٠ ولم يكن فى الامكان حل اجتماع الضدين الا بقتل الأب ، الأمر الذى لايحل مع ذلك شيئا لأنه يلقى بالأبناء فى حالة الطبيعة كما تصورها هوبز : « لم يستطع أى من الجمع المنتصر أن يأخذ مكانه ، أو اذا فعل أحدهم ذلك فانه يجد العداوة نفسها وقد هبت ضده ، وفى أعقابها ضروب الصراع والتقتيل ، ويتبين للكافة أخيرا أنهم لابد أن يتنازلوا عن ميراث الأب » ٠ هذا التنازل يذكرنا خطأ بالتخلى عن الحريات الخاصة فى حالة الطبيعة عند هوبز ، ونعتقد أنه يصدر عن نفس الحكم العقلى ٠ غير أن فرويد يرى أن هذا التنازل لاينتهى للحال بتنصيب ملك جديد ٠ ذلك أنه يتبدى أولا فى صورة « مجتمع أخوى طوطمى » يتمتع كل أفراده بحقوق واحدة ويرتبطون بنفس المحظورات الطوطمية التى تخلد ذكرى القتل والتكفير

عن الجريمة » . وفي مرحلة لاحقة يؤله أبو العشيرة البدائية ، ويغدو الاله الأب ، أو الاله الخالق ،ونولد الحضارة بتنازل كل الأفراد الذين يشكلونها عن حرية اشباع غرائزهم الأولية ، وينحنون أمام الصورة الرمزية التي تمثل السلطة الأبوية . ومع ذلك فان هذه التنازلات تقوم على أساس الغيرة ، وهي نتيجة التنازل عن « الأنا المثالي » لصالح الوهية رمزية ، فيما وراء الخير والشر .

الخطأ الأساسي الذي اقترفه فرويد

ليست أهمية المحاولة التي يبذلها فرويد لايجاد حل منطقي لمشكلة أصل النظام الاجتماعي في تفاصيل الحجج التي يقدمها بقدر ما هي في فشل المشروع فشلا جذريا ، يدل على ان المشكلة الخاصة بمعرفه امكانية وجود المجتمع هي في ذاتها مشكلة باطله . ففي رأى كل من فرويد وهوبز أن كل العلاقات الجانبيه بين الانداد تنتج بالضرورة من الحقد والحسد لأن جوهر الطبيعة البشرية هو النرجسية . يترتب على ذلك أن كل العلاقات ، خلاف علاقات الحرب ، لا يمكن اقامتها الا على أساس قمع الحقد والحسد ، قمعا ليس بذاته ممكنا الا عن طريق تقمص الأنا مع كائن متفوق يحقق في ذاته المثل الأعلى النرجسي الذي يتشبه به كل الأنداد . وهكذا يرى فرويد أن امكانية وجود مجتمع من مواطنين متساوين لاتتجسد في الملك ، ولكن في الاله ، وهو شكل سام من سيادة أبي القبيلة . والنتيجة الضمنية لهذه الرؤية للروح هي أن المجتمع لايبقى متماسكا الا عن طريق أكذوبة حيوية مؤداها مساواة الجميع أمام اله يضطهدهم بأسلوب واحد . وذلك بأن يطلب منهم بأن يكفوا عن المطالبة بالخدمات والمزايا التي يعتقدون أنها من حقهم . وكما أن أطفال « دار الحضانة » يجبرون على الكف عن نزعتهم العدوانيه المتبادلة حتى يتجنبوا العقوبات ويستحقوا نصيبهم من الحب الأبوى والاموى ، فانه يجب على سائر الكائنات البشرية أن يتخلوا عن نزعتهم العدوانية الطبيعية ليفلتوا من غضب الاله ويفوزوا بالسعادة الأبدية . غير ان الاله بطبيعة الحال ميت في رأى فرويد، وموت الاله مثقل بالنتائج التي ما فتئت تلح على فرويد حتى في كتاباته اللاحقة بشأن الدين ، وبخاصة : « مستقبل فكرة وهمية » حيث يصور الى نتائج رسالته عن « السيكولوجيا الجماعية » فيقول ان الله ليس ضروريا للحضارة ، ويستبدل به العقل . ومع ذلك فليس من شك في هذه الرسالة أنه لايمكن في غياب الله أن يكون هناك تضامن بشرى .

هذا التصور للنظام الاجتماعي يطيل ويهذب تفكير هوبز بشأن نموذج المجتمع الكامل . ففي رأى هوبز أن ما يمنع البشر عن الاساءة للغير هو مجرد خوفهم من عاهل سياسي يخضعون له لأنهم يفزعون كثيرا من العودة الى حالة الطبيعة . وفي هذه الرؤية تنشأ الواجبات نحو الأقرباء من فطنة أولية ، وليس لهذه الواجبات جزاء الا في خضوع مشترك للارادة العليا .

وفي رأى فرويد أن العاهل موجود في الحالة الطبيعية ، ولكنه يسقط بالتالي

ويستبدل به للحال رمز للسيادة يغدو بدوره موضوعا للخوف والعبادة من الكافة .
والعاهل لدى هوبز دنيوى ، ويبحث رعيته دواما موضوع سيادته . والعاهل لدى فرويد اله أبدى ، فهو بذلك فوق كل حكم يصدر من عامه البشر . العاهل لدى هوبز يحكم بعامل الخوف فقط ، ويضيف فرويد الى هذا تقديسنا يأتي من نقل « الانا المثالية » الى موضوع التقمص . والواجبات نحو القريب ليست فى حاجة الى وسيط دنيوى ، لوجود وسيط رمزى . غير أنه من اللحظة التى لايوحى فيها الوسيط الرمزى بالثقة لايكون ثمة علاقات أخرى على قدم المساواة بين الأفراد الا قيام حالة الحرب .

فى رأى فرويد بالاجمال أن الانسانية لاتخرج أبدا من الطفولة . فالأفراد حين ينضجون لايضيفون شيئا جوهريا الى شخصيتهم . وأفضل ما يمكن أن نأمله فى الشخص البالغ هو أن يحقق أحلام طفولته على مستوى آخر أكثر دقة وحذقا ، يتيح له أن يحظى بسلام كاذب ومهدد على الدوام . وعلى هذا فانه يعيش بلا شك أمدا أطول مما اذا لم يكن قد اصطنع لنفسه تعويضات وهمية عن التنازل الذى فرضه على نفسه بان لا يتبع غريزته . وفى هذه النقطة ينضم فرويد الى هوبز فيما هو جوهرى : فالمجتمع حلف دفاعى لا هدف له الا ضمان بقاء النوع البشرى ، تحالف ضد الطبيعة فى الحالتين، قائم على عقد ، ولا يهم عندئذ ان كان العقد مكفولا بالايمان الدينى بدلا من القانون الوضعى الذى يطبقه عاهل سياسى والمجتمع فى ذاته ليس ممكنا ، فى رأى كل من هوبز وفرويد ، الا اذا فوض المواطنون المتساوون أمرهم الى سلطة « خارج الجماعة » للفصل فى خلافاتهم قبل أن يفوضوا أمرهم الى أنفسهم ، لأن اعترافهم المتبادل بالمساواة فى حقوقهم وواجباتهم أمر مستحيل بطبيعة الحال بالنسبة اليهم . ويلاحظ فرانز الكسندر فى هذا الصدد أن فرويد « اقترف خطأ كبيرا » حين اختار الكنيسة والجيش لايضاح فكرته . وسواء كان مخطئا أو مصيبا فهل كان فى وسعه أن يختار شيئا آخر أكثر مناسبة لنظريته ؟

ويبدو فى الواقع أن فرويد لا يستطيع أن يتصور علاقات أخرى بين «المتساوين» المزعومين خلاف اصطدام « الشخصيات المستبدة » التى نجد متعة خبيثة فى أن نرفض منح الآخرين المزايا التى يطالبون بها ، وذلك باسم سلطة عليا .

وعلى ذلك فان فكرة المجتمع عند فرويد لا تتضمن أى تصور لرابطة ايجابية بين الأفراد . والاهتمام أو التقدير المتبادل الذى يمكن أن يصلح قاعدة عاطفية لعلاقات شخصية ، دون التذرع فى ذلك بمساواة مبهمة ، ولا بالرغبة فى تملك الغير والاستئثار به ، لا مكان لهما فى هذا النظام . ويتوصل فرويد نظريا الى تبرير امكانية وجود نظام اجتماعى ، لا امكانية التضامن . فعلاقات التضامن تفترض مسلفا بعض الروابط بين الأفراد ، قائمة على « الفروق » بينهم ـ فيما سماه « جوزياه رويس » لأثيرات التباين ـ وليس على ما بينهم من « تشابه » . ففى علاقات التضامن يلتمس الأفراد بعضهم بعضا بسبب ما بينهم من فروق تتيح تقسيمات ومبادلات فيما بينهم ، كما تهيء فرصا متبادلة لتحصيل المعلومات . ويرى فرويد أن علاقات المبادلة على

المستوى العملي ممكنة على أساس المصلحة الأنانية ، غير أنها يمكن أن تقوم على أساس من تقسيم العمل الاجتماعي على المستوى الاقتصادي حيث يقدم كل عنصر فعال ما يسهم به ويتلقى نصيبه ، ولا يدخل ذلك في النظام ، كما لا يدخل فيه امكانية أن يلتمس الأفراد بعضهم بعضا ويتلافوا لمجرد استمتاعهم بالتواجد معا والاشتراك في التجارب ٠ وحين لا يكون ثمة تضامن ، ربما بسبب استغلال الانسان للانسان ، أو لمجرد الغيرة ، عندئذ فان الثقة والشعور بالمسئولية اللذين كانا يدعمان هذه العلاقات الطيبة يخليان مكانهما للريبة والخوف ٠ وفى هذه اللحظة فقط تصبح القوة والواجب الحتمى مساواة وهمية هي الدعاية الرئيسية للترابط الاجتماعي ٠ ومن المؤكد ان القوة يمكن أن تفرض ما يشبه الترابط على مجتمعات أكثر اتساعا (كما فى النطاق التقليدى لأمبراطورية ، على سبيل المثال) مما لا يستطيع أن يفرضه من ناحية اخرى التقدير المتبادل الذى يمكن على أحسن الفروض أن يدعم اتحاد مجتمع من النمط الأول الذى يكون أكثر قوة كلما كان أصغر حجما ٠ ولكن هل لنا أن نظن أن الاتساع وحده ، دون اعتبار للمضمون ، يشكل معيارا كافيا لقيمة الرابطة الاجتماعية الأساسية ؟

لا يمكن لنقد متعمق لنظرية فرويد أن يكتفى بايضاح منطقها ومتضمناتها ، بل ينبغى أيضا أن يطرح على بساط البحث انطولوجيتها (الانطولوجيا فرع من الميتافيزيقا يبحث فى الطبيعة الأولية للوجود : المترجم) ٠ ففى رأى فرويد أن المجتمع لا يمكن أن يكون له وجود الا بنقل نرجسية الطفل الى موضوع ما ٠ ان الناس يعترفون بصورة سلبية بوجودهم المشترك باعتبارهم متساوين ، وذلك بتخليهم عن هذه النرجسية الصبيانية ٠ غير أن النرجسية هى دائما التى تجعل الناس يتمردون ضد أى فرق يفصل بينهم ، فيطالب كل انسان باستقلال ذاته (الأنا) ٠ وهذه الرغبة فى أن لا يكون الانسان تابعا الا لذاته هى أيضا السبب فى الغيرة ، وهى حاصل قوتين تتمثلان بالحاجة الى تمويه الحسد بادعاء المساواة باسم العدالة ٠ وحتى اذا كان فرويد قد اضطر فى تلك الفترة أن يستبدل بالنرجسية غريزة الموت ، مثلما فعل بعد ذلك ، فلم يزل أساس كل مجتمع ممكن فى نظامه أساسا واحدا ، لأنه سوف يضطر الى اقامة هذه الامكانية على أساس كبت « التاناتوس » (الغريزة المرضية) مثلما فعل فى كتابه « الحضارة ومتاعبها » ٠ وعلى ذلك يتطلب نقد متعمق لنظرية فرويد بديلا للحل الذى يقترحه ، والذى يقرر أن المجتمع قائم على أساس القمع ٠ والبديل لا يستبعد حتما « الضغينة » التى نجدها على الأرجح فى كل العلاقات البشرية ، ولكن ليس حتما فى أساسها ٠ والواقع أن الوحدة التى « تتولد من الضغينة » علامة تدل على افلاس المجتمع البدائى ، وهذا الافلاس احتمال غير مستبعد بالمرة ٠

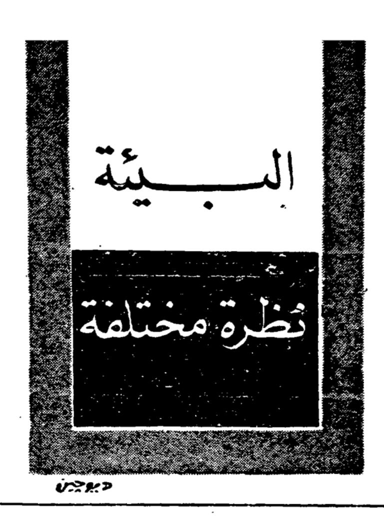
ويقدم لنا فرويد نفسه حلا بديلا بفكرته عن التقمص الذى يمكن أن يكون مفتاحا لتفسير ايجابى لأصل العقد الاجتماعى ٠ ولا يسعنا الا أن ندهش من أن فرويد ، بعد أن قدم بنفسه جدل « الموجود » و « الملك » ، استبعد من فكرته كل

ما يمس « الموجود » • واذا كان التقمص في رأيه سلوكا عقليا بدائيا ، وهذا صحيح ، فليس ثمة ما يجبرنا على أن نفترض نرجسيه تسعى بكل ثمن الى أن تمتلك الغير او تستأثر به ، في حين أنه من البساطه أن نتخيل انسانا غير كامل يتمنى بحرارة ان يكون مشابها لشخص آخر مختلف عنه • والتقمص لا يبدى بغضا للغير بحجة انه مختلف ، ولكنه يفترض تقديرا لهذا الغير ، واعترافا بتنوعه ، ورغبة في استيعاب هذا الاختلاف في الجوهر ، وذلك بتكييفه • واذا كان التقمص ، كما يقول فرويد ، « يبدو في نظر التحليل النفسي كأنه التعبير الأول لصلة عاطفية مع الغير » فان هذا يستتبع بالضرورة أن الانسان لم يكن في الأصل ضحية للنرجسية ، ولكنه مخلوق ناقص يبحث عن نماذج يكمل بها شخصيته ، وبعبارة أخرى هو مخلوق يحاول أن يعبر عن ذاته على مستوى العاطفة والحكم العقلي ، ولا يتأتى له أن يحقق ذلك الا بقبوله العظة من الغير » •

أساس المجتمع اذن ليس هو القمع ، ولكنه مجهود تلقائي يبذله الانسان يستهدف به أن يقدر ويبدع ويصف الغير أمام ناظريه ، مجهود لا يصدر عن أنانية أو ايثار ، دائما هو الغريزة الاجتماعية • وليست ديناميكية الضغينة ديناميكية أصلية ، فهي لا تنشط الا بعد أن يفشل كل ما سواها : خلاف يقع بين الزوجين ، أو جرح يصيب الطفل ، والأسباب عديدة ، ولكن ليس هناك ما يبث على الاعتقاد بأنها ترجع كلها الى « كبت الغريزة النرجسية » •

والشيء الذي يظل حقيقيا هو أن الطفل ما أن يحس بالجرح حتى يصبح كل شيء في حياته صراعا بين الرغبة في الاعجاب بالآخرين والتعبير عن نفسه من خلالهم بالتشبه بهم وبين ارادة استعبادهم للاستفادة منهم • وهذا هو أصل ومنبع جدل حقيقي بين « الموجود » و « الملك » حيث « الموجود » هو الأساس الايجابي للمجتمع ، و « الملك » يمثل العنصر السلبي أو العدمي : أي الشيطان •

ونظرية فرويد التي تقوم على التقمص دون قبول مصادراته الأساسية نظرية غير مفهومة اذا لم نسلم بهذه المصادرات • فاذا لم يكن الناس مشغولين الا بأنفسهم فانهم لن يكونوا قادرين على استيعاب القواعد التي تحكم سلوك الآخرين ، وهذا على كل حال هو الكيفية الوحيدة التي نستطيع بها أن نعبر عن أنفسنا لأنفسنا • ولا حاجة مع ذلك الى اله غيور ، حارس على اخلاص المجتمعات البشرية • فاذا كان المجتمع قائما على كل حال على هذه الحاجة الى تصور الآخرين بالنسبة لأنفسنا فعندئذ لا يكون الاله الغيور رمزا للغير ، للشر المحبوب ، الأقوى والأقدر منا ، الذي يؤذينا ، ويجب علينا أن نخضع له • وليس الاله الغيور هو الكفيل بالمجتمع ، ولكنه يهدم كل فكرة عن مجتمع حقيقي ينبثق من الاعتراف بوجود الغير ، وبارادة التعبير عن ذلك الاعتراف •



١ ـ بدأ المؤلف حديثه بعرض مشكلة البيئة ، فقال ان العالم يواجه هذه المشكلة اليوم ، وان النفايات هي احدى المشكلات التي واجهها العالم من قبل ويواجهها الآن حتى يمكن القول بأن العصر الحاضر هو عصر النفايات • وذكر المؤلف أن هذه النفايات دليل صارخ على التبذير الخرافي في المجتمعات الصناعية ، واستنزاف الموارد الطبيعية • ثم انتقل المؤلف الى عرض تاريخي لمظاهر التلوث البيئي في العالم . والأضرار الكبيرة التي حاقت بالطبيعة من جرائه • وأشار الى صيحة الفزع التي أطلقها « مالثوس » في ١٧٩٨ يحذر العالم من مواجهة مجاعة شديدة ، وأشار أحد الكتاب الى أن موارد الأرض قابلة للنفاد • وترتب على ذلك أن أخذ العالم يعلن النكير على الاسراف ، ويدعو لمراعاة البساطة والاقتصاد في الانفاق ، وأخذ الكثيرون يشعرون بالحنين الى الحياة البدائية ،حياة الرعي والزراعة • ويشير المؤلف هنا الى ظاهرة غريبة هي أن وسائل الاعلام تستنكر التلوث بأسلوب يهيىء الأذهان لقبوله والسكوت عليه حتى لقد أصبح الناس يهتمون بما كانوا يعانونه من مظاهر القبح والقذارة • وذلك يعبر عن الرغبة في العودة الى الحياة الطبيعية الأصلية التي لاتعرف التفرقة بين النظافة والقذارة •

ويقول المؤلف ان علاج هذه الحالة ليس هو العودة الى الحياة الطبيعية ، ويعترض على ما يقول البعض من أن الحل الأمثل هو « وقف النمو » ، وحجته في ذلك هي أن

الكاتب : لويس أرينلا

ولد في ١٩١٨ ، درس في مدرسة المعلمين العليا في سنت كلو . مساعد أستاذ في الفلسفة . مؤلفاته المنشورة وفكرة مقاومة الدولة ١٩٦٧ . « الفعل ومعرفته » ١٩٦٥ . والاقتصاد والتعليم ، التعاون الفني ١٩٧١ شفق التاريخ ، : رأى كورنو ، ديوجين ، عدد ٧٩ ، ١٩٧٢ ، « صراع الأجيال والمجتمع الصناعي » ١٩٧٣ .

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، وسابقا : مدير دائرة المعارف بوزارة الثقافة ، ورئيس هيئة الألف كتاب بوزارة التعليم .

التقدم لايمكن وقفه ، وان الاهتمام بالبيئة يمكن أن يكون وسيلة لتنشيط الحياة الاقتصادية ، ويؤدى الى فتح سرق جديدة للمشروعات المتخصصة في تطوير المعدات الخاصة بمكافحة التلوث . وقال المؤلف ان الحل الأمثل لمشكلة البيئة هو اخضاع العوامل الطبيعية (الماء والهواء والمكان) لأحكام الاقتصاد بمعنى تقويمها بالثمن ، وذلك لأن الناس ظلوا يعتقدون ان الماء والهواء من العناصر التي لانفاد لها وانهما سلعتان مجانيتان ، ولكن اذا تحتم على رجال الصناعة والزراعة ان يدفعوا ثمن التخلص من النفايات الضارة كان ذلك دافعا الى عدم التلوث والامتناع عن التلويث .

ثم عرض المؤلف الى قضية فلسفية عميقة هي هل الطبيعة جزء من الانسان أم هي شيء خارج عن ذات الانسان ؟ والسبب في اثارة هذه القضية هو اعتقاده ان السبب في اعتداء الانسان على الطبيعة هو اعتقاده بأنها شيء خارج عنه منفصل عن ذاته وبالتالى فهي هدف لعدوانه . وهنا لجأ المؤلف الى حل هذه المشكلة عن طريق مذهب « وحدة الوجود » الذي يقول بأن الوجود كله شيء واحد ، وبناء عليه يكون الانسان جزءا من الطبيعة ، ومن هنا وجب أن لايعتدى عليها وأن يعاملها على قدم المساواة .

ثم ختم المؤلف مقاله بقوله « ان الاعتقاد بأن الطبيعة فاعلة لا منفعلة ــ كما يقول مذهب وحدة الوجود ــ يهيىء أساسا لنظرة عالمية جديدة وتغيير صورة العالم » ، وذكر برنامجا من ثلاث نقاط لتحسين البيئة : (أ) نبذ كل تطور غير طبيعي في

المشروعات الانسانية ، (ب) اتباع التكنولوجيات اللينة أو المتوسطة (غير العنيفة) ، (جـ) نبذ أساليب القهر والقمع في معاملة الانسان ·

لقد أخذ اليوم المجتمع الصناعي يواجه مشكلة البيئة ، ففي أبريل ١٩٧٦ قدمت الحكومة الفرنسية الى الجمعية الوطنية عدة مشروعات خاصة باحراق النفايات والقائها في البحر ، وبحماية الطبيعة · وتركزت الحملات الانتخابيـــة والمناقشات والبيانات حول موضوع التلوث والبيئة ·

وفي القرن الأخير أصـــبح تراكم النفايات احدى المشكلات ، اذ كتب ب · أ · سيدونز في ١٨٧٥ يقول : « من أهم واجبات الصناعة البحث عن وسيلة لاستخدام النفايات بطريقة مفيدة » · وقد لقيت هذه النصيحة أذنا صاغية ، اذا جـاز لنـا أن نصدق ما كتبه ج · جوتمان عن هذا الموضـوع بعد ذلك بقرن من الزمان حيث قال : « اذا أردنا أن نصنف عصرنا بأهم المواد الخام التي يختص بها ، كما نفعل في شـأن عصر البرونز أو عصر الحديد أو عصر الذرة (الذي قد يأتي في المستقبل) ، وجب أن لا نصف عصرنا بأنه عصر الصلب أو عصر البترول ، بل نصفه بأنه عصر النفايات ·

ولقد أدى التوسع السكاني العجيب الى زيادة عدد سكان الأرض من خمسة ملايين في العصر الحجري الى أربعة بلايين في الوقت الحاضر ، مما أفضى الى تراكم كمية هائلة من النفايات والفضلات الناجمة عن وسائل العيش الطبيعية كما هي ناجمة عن النشاط الصناعي (مخلفات المصانع) أوعز الاتجاهات الحالية المبنيـة على الفكرة القائلة بأن المجتمع الحالي آيل للزوال (وهي الفكرة التي قال بها ألفين توفلر) ·

والحق أن صورة العالم الغارق في النفايات تبدو مشابهة لتلك الصـــورة التي رسمها ايتالو كالفينو في روايته « المدينة الخفية » عن بلدة ليونيا ، قال : « ان نفايات ليونيا سوف تغزو العالم بالتدريج ان لم تتوج فيها ؟ أكوام النفايات التي لانهاية لها بنفايات المدن الأخرى التي تزيح عن نفسها جبالا من النفايات · وربما كانت الدنيا كلها وراء حدود ليونيا مغطاة بأكوام من النفايات ، كل كومة منها تكون مدينة في وسطها ، وهكذا نجد أن الحدود التي تفصل بين المدن الأجنبية أو المعادية عبارة عن قلاع ملوثة تمتزج فيها النفايات ، وتهدد حياتها » أ هـ ·

ويقول شارل بلات في كتابه « عالم النفايات » (١٩٦٧) : « ان عـالم التجول آت عن قريب ، حيث يتحول الانســان الى حشرة يكســوها التراب وفضلات الطعام ، فتقرض اللب والقشور من الخضراوات شبه التالفة · وقد اخترع الخيال العـــلمي علاجا لهذه المشكلة هو تخصيص كوكب معين لتخزين كل النفايات التي يتم تفريغها من الكواكب الأخرى » ·

وهذا الاهتمام بالنفايات لا يتعلق الا بما تنتهي اليه الأمور في المجتمـــع في مرحلتها الأخيرة ، ولذلك لا ينبعث هذا الاهتمام الا في المجتمع الذي يشتغل بالانتاج

والاستهلاك ، ثم ينتهي الأمر بطرح النفايات بيد أن كثرة هذه النفايات دليل صارخ على التبذير الخرافي في المجتمعات الصناعية • ولذلك فان فكرة استنزاف الموارد تقترن بفكرة تدهور الطبيعة •• ومن هنا يشن علماء البيئة حملاتهم على كلتا الفكرتين • ولا يرجع تاريخهما الى العصر الحاضر • ولكننا اذا رجعنا الى الشواهد التاريخية استطعنا أن نميز بين الاتجاهات القديمة والحديثة • فالاتجاهات الأخيرة تتضمن شيئا جديدا لا يمت بصلة الى ما هو معروف من قبل ، بل هو يمثل مشكلة أصيلة • صحيح أن موضوع الدفاع عن البيئة ملىء بالمعاني الغامضة ، وبخاصة اذا علمنا أن فكرة البيئة غير دقيقة • ولكن اذا حددنا معنى هذه الكلمة فقصرناه على الجانب الطبيعي والبيولوجي للبيئة استطعنا أن نقول ان تغييرا قد طرأ على السلوك الفكرى نحو العلم والطبيعة •

ألم يحدث دائما أن تلوث الهواء والماء والأرض ؟ ألم يحدث دائما أن هبطت الأرض • وشاعت الضوضاء ؟

ان الأرض تهبط في مدينة طوكيو أكثر من ثلاثة سنتمترات كل عام بسبب الاسراف في ضخ الماء من باطن الأرض • ولكن هل يذهب أهل البندقية الى كنيسة القديس مرقص ليعدوا عدد الدرجات فوق مستوى الماء التى ترى في صور هذه الكنيسة ، تلك الصور التى رسمها كناليتو ، وبليني ؟ لقد جارت مخلفات المدن والمصانع على البحيرات ، ونهر الراين ، وبحر اليابان الداخلي ، وأدت محطات القوى الى رفع درجة حرارة الأنهار ، ولم يحدث قط أن تجلى تعريف التراب بأنه « مادة فى مكان غير مناسب » بصورة أدق كما يتجلى عندما تحجب الذرات المعلقة فى الهواء سماء مدينة لوس أنجلوس أو كواساكى • وفى تاريخ مبكر يرجع الى سنة ١٦٦١ أنزل جون ايفلين العقاب بمن يحرقون الطباشير والملح والصابون لأن أفرانهم تلوث الهواء « أكثر من مداخن لندن مجتمعة » • وفى ١٢٧٣ صدر قانون يحظر استخدام الفحم فى لندن لأنه « ضار بالصحة » ، كما تقوم السلطات العامة اليوم بتنظيم استخدام الرصاص في وقود المحركات • وبعد جوفينال شكا بوالو من ضوضاء المدن كما يشكو معاصرونا اليوم • وفى كتابه « صورة باريس » يصف سباستيان مرسييه المدينة الكبيرة وقد تلوثت بالروائح الكريهة المنبعثة من المساكن والمقابر والمواد البرازية التى تلقى في الشوارع ، ولكن المؤلف نفسه يتخيل أن تكون باريس فى سنة ٢٤٤٠ مدينة متألقة يتدفق فيها الماء النقى من النافورات ، وتكتسى فيها سقوف المنازل بالخضرة ، وبذلك تتحول المدينة الى حديقة غناء •

وامتدح ليدو منازل الأفراد المعرضة للرياح ، وناشد فولتير المواطنين أن يهتموا بأمر مدينتهم لتلافى عيوبها وتجميل منظرها ، كما فعل الأهالى فى « المدن الجديدة » بعد الحرب العالمية الثانية • ثم جاءت الثورة الصناعية فألحقت الضرر بالمدن شيئا فشيئا ، وقد أشار المؤلفون فى البلاد التى تأثرت بذلك الى ما شاع فى المدن الصناعية من سوء الحال وقبح المنظر • ولكن الى جانب الشكوى التى جأر بها الناس ، ومظاهر

اليأس التى أثارتها النتائج المدمرة للنمو والتطور ، ظهرت روح التفاؤل فى أوساط الفنيين الذين اعتقدوا أنهم يستطيعون ملافاة العيوب المصاحبه للتقدم ، ففى ١٨١٩ تشكلت لجنة انجليزية لفحص الآلة البخارية ، ورأت أنه يمكن بل يجب ازاله الأدخنة المنبعثة من هذه الاله ، وادعى علماء الطبيعة أن فى وسعهم « سد المسارب » التى يتسرب منها التيار الكهربى فى المولد المعانى . ويدرك الناس دائما مالأعمالهم وتصرفاتهم من آثار سيئة أو خطرة فى البيئة ، ويجدون فى البحث عن علاج لها . وكان فى وسع المؤتمر الذى انعقد بمدينة نيروبى فى ١٩٧٧ أن يقدم الدليل على أن الانسان مسئول عن « تحويل الأرض الى صحراء » . ولم يضطر الانسان الى الانتظار حتى القرن العشرين لكى يغير مناظر الطبيعة ، ففى ١٠٧٣ حاصر السكسونيون الامبراطور الألمانى هنرى الرابع فى مدينة هارز بورج ، فهرب خلال غابة عذراء حتى وصل الى مدينة شوبيج بعد أربعة أيام ، وبعد قرنين من الزمان استؤصلت الغابة على امتداد التسعين كيلو مترا التى تفصل بين مدينتى هارز بورج وشوبيج ، وحلت محلها الحقول والقرى . والحق أن الحضارة تقلب أوضاع الطبيعة وتدوس عليها بالأقدام وتستنزف قواها . والدليل على ذلك أن أروع الكشوف الأثرية توجد فى أراض شبه صحراوية ، وأن المدن الفخمة التى تقدمت فيها الحضارة ترقد الآن فى أماكن قليلة السكان فقيرة الموارد ، وكأن الانسان قد نصب نفسه لتدمير البيئة المباشرة التى تحيط به . ومن هنا يطالعنا هذا السؤال : هل يوشك بقاء الانسان على الأرض أن ينتهى ؟

وازاء الاضرار الكبيرة التى حاقت بالطبيعة عاد الانسان الى فكرة العالم النهائى التى رفضها رجال النهضة الأوربية الحديثة (الريناسنس) عندما استحوذ عليهم الشعور بالعظمة ، فنادوا بفكرة العالم اللانهائى ، بدلا من العالم المغلق الذى تمثل فى المجتمع الاقطاعى والدينى ابان العصور الوسطى . ومن غرائب المتناقضات أنه فى الوقت الذى بلغت فيه الانسانية عنفوان قوتها بدت فى الأفق سحب سوداء تهدد بأوخم العواقب . وبيان ذلك أن التوسع السكانى ، ونمو المدن واستغلال المناجم ، ونشأة الصناعات ، ساعد أوربا فى القرن الثامن عشر على اجتياز عتبة الاقتصاد الاستهلاكى ،وكانت هذه الفترة هى الحقبة التى تنبأ فيها بايل بأن الرأسمالية سوف تغزو العالم . ولكن مالثوس أطلق فى ١٧٩٨ ضجة الفزع ، اذ برهن على أن العالم سوف يواجه مجاعة شديدة . وبعد أقل من قرنين بحث أحد الكتاب فى استهلاك منتجات المناجم والافراط فى استغلالها وسأل نفسه ترى هل موارد الأرض غير قابلة للنفاد ؟ وعادت لهجة التشاؤم الى الظهور فى أيامنا هذه ، واستعان العلماء بالنماذج الرياضية ليعلنوا أن النمو ينطوى على خطر كبير . ألسنا نشعر اليوم بالقلق الذى ساور أهل « لابوتا » حين أشاروا على علمائهم بأن يستخرجوا الأشعة الشمسية من الخيار أو القثاء ، وأن يبحثوا عن وسيلة لاعادة براز الانسان الى صورته الأصلية ، وأهل لابوتا كانوا يقولون ذلك على سبيل الفكاهة ، اما نحن فنقوله على سبيل الجد . ذلك أن فكرة اعادة دورة النفايات هى الفكرة الشائعة فى هذه الأيام ، وأن الحملات

يجرى تنظيمها لمكافحة النفايات والفضلات ، فى محاولة للحد من الاسراف فى المطلب والاحتياجات ٠

وهكذا نرى العالم يعلن اليوم النكير على الاسراف ، ويدعو لمراعاة البساطة والاقتصاد فى الانفاق ٠ واخذ للذين يحتقرون التقدم التكنولوجى يشعرون بالحنين الى الحياة البدائية التى عاشها آباؤنا الأولون ، يعززهم فى ذلك ما تدعو اليه المسيحية من الزهد والتقشف ، وتستحوذ عليهم الخرافات التى تمجد « العصر الذهبى » الذى عاشه الانسان فى غابر الأزمان ومما يزيد من تطرف هذه الأفكار ماهو مشاهد اليوم من الأحداث التى تشير الى ان الحياة العصرية مصابة بامراض وبيلة ٠ وقد تخوف الفيزيوقراطيون (الطبيعيون الذين نادوا بحرية الصناعة والمتجارة وأن الأرض مصدر الثروة) من قيام المجتمع الصناعى فى أوربا ، وأشادوا بقيام المجتمع الزراعى فى الصين ٠ وفى القرن الماضى أدى المذهب الاستشرافى الذى نادى به امرسون ، النكير الذى أعلنه رسكين على مظاهر القبح فى المدن الصناعية ، وظهور ضرب من الرومانسية فى العصور الوسطى يدعو للهروب من الواقع والاغراق فى الخيال ، كل ذلك أدى الى المناداة برفض الصناعة ٠ ولم يكن هذا الرفض سوى مظهر واحد من مظاهر الرغبة فى العودة الى أحضان الطبيعة ٠ وانك لتجد اليوم أن الشعور بالعداوة نحو الحضارة يدعو الناس أن يحلموا بالهروب من المدن ليمارسوا أسلوب الحياة الطبيعية ، كما يدعوهم للاشادة باستهلاك الطعام « البيولوجى » ٠ ومن أمثلة ذلك أن عالما سويديا من علماء البيئة ، وهو أيضا من كبار علماء الكيمياء الحيوية ، اسمه جوستا أهرنسفارد ، يتنبأ بأن العالم سوف يلجأ الى وضع خطة للحد من الاستهلاك فى كل المجالات ، وتوزيع الكهرباء والوقود السائل بالبطاقات ، ووقف انتاج كل ما ليس ضروريا لحياة الانسان (الكماليات والأسلحة) ، وتوزيع الطعام بالبطاقات فى كل البلاد الصناعية ، واعادة دورة المعادن ، واعطاء الأولوية للبحوث الخاصة بتطوير الطاقة الهيدروجينية ، وهكذا ٠ وليس المقصود هنا هو اجتياز فترة صعبة انتظارا لحل تكنولوجى لمشكلة ندرة الموارد ، بل المقصود هو معاونة البشرية فى فترة انتقالية تمهيدا لقيام مجتمع الزراعة بعد عصر الصناعة ٠

ويحتل هذا الحنين الى حياة الزراعة مكانا بارزا فى الأدب اليوطوبى (الخيال المثالى) ٠ واذا كانت العودة البسيطة والمجردة الى أحضان الطبيعة لا تتفق مع الرغبة اليوطوبية فى تنظيم الكون بصورة شاملة فمما لاشك فيه أن عبادة الزراعة كانت دائما عنصرا ثابتا فى تاريخ اليوطوبيا (عالم المثال) ٠ وكلما ازدادت المقدرة التكنولوجية تغنى الناس بها ، واشتد النكير عليها ، وقويت معارضة الناس لكل عمل يدمر الطبيعة ٠ وقد صوب توروسهام النقد الى كتاب « الفردوس فى متناول كل الناس » الذى ألفه اتزلر ، وهو ألمانى ألقى عصاه فى بنسلفانيا ونادى بأن الآلة (يريد الصناعة) سوف تحرر الانسان ٠ واليوم يقول خصوم اليوطوبيا (من أمثال براد بورى ، ودوبلين ، وبرجافيل) أن التطور التكنولوجى سوف ينتهى بالعودة

السعيدة الى أحضان الطبيعة الحبوبة والسخية · ثم يأتى علماء السلالات البشريه ليدلوا بدلوهم فى الدلاء ، فيقولون أن حضارة الصيد فى العصر الحجرى كانت تمتاز بالوفرة (لا بالندرة) وكان الناس يعملون بضع ساعات فى اليوم ليكسبوا من القوت ما يسدون به أودهم ، وكانت هذه الساعات على قلتها منتجة « كساعات العمل فى البنوك » · واذا أخذنا بوجهة النظر هذه كانت العودة الى الزراعة بمثابة العودة الى الوراء · وحينئذ تكمن الخطيئة الأصلية فى تصرفات الانسان التى أدت الى انتهاك حرمة الأرض بحثا عن مواردها · ولذلك فان تطور المجتمع الصناعى ليس سوى تاريخ طويل لسيطرة التكنولوجيا على الطبيعة ، تلك السيطرة التى بلغت فى شدتها ومداها مبلغا جلب من الاخطار والأضرار مالا يقبله أى انسان ·

بيد أن المجتمع يعمل على تهدئة المخاوف والاعتراضات التى يثيرها ما يطرأ عليه من تطورات ، فيتخذ على المستوى السيكولوجى والفكرى والفنى والاقتصادى من الاتجاهات والتنظيمات والتدابير ما يساعد على سلامة ايديولوجية التقدم وتعزيزها ·

فعلى المستوى السيكولوجى نجد أن وسائل الاتصال وتكوين الرأى العام لا تتعرض للجوانب التى تثير الانتقاد فى الحياة الواقعية ، بل تستنكر التلوث بأسلوب يهيىء الناس للتسليم به والاذعان له ، وتتحدث عن التلوث الذرى أو غرق احدى السفن الكبرى كما تتحدث عن جرائم الجنس أو جرائم الاحتيال والنصب ، أو الانهيارات الجليدية ، أو الانجازات الفنية ، أو الفوز فى المباريات الرياضية · وترى الصحف تنشر الأخبار المطمئنة أو المفزعة ضمن ما تنشره من الأخبار اليومية العادية ، وتجعل منها كلا متناسقا مقبولا يجمع بين المتناقضات · ومن الغريب أن الصحف تعلن عن احدى الحوادث أنها كارثة لم يسبق لها مثيل ثم تعود غدا فتشير الى أنها حادثة تافهة · وهذا النشر المتأرجح بين التهويل والتهوين أشبه بمعالجة المريض باعطائه دشا باردا أو بتحصينه من المرض تدريجا عن طريق اعطائه الحقن المقوية يوما بعد يوم ·

وليس أدل على أن الناس قد ألفوا رؤية البيئة المعرضة للأخطار ، أو المثقلة بأكوام النفايات من بعض مظاهر الجمال التى يلجأ الفنانون اليها اليوم · مثال ذلك صفائح القمامة فى أعمال أرمان التى تتراكم فيها النفايات من كافة الأنواع ، كعلب الصفيح ، والكمان المكسور ، والفضلات ، والعربات والدراجات المهشمة فى أعمال بلدتشينى ، ونفايات بيوز ، كل ذلك يدل على وجود عالم يختزن فى أحشائه هياكل السيارات ، والزجاجات ، والصفائح ، واللدائن · وهذا الاهتمام « بالافرازات البشرية » يدل على الاهتمام المتزايد بالأمور التى كان الناس يتجنبونها من قبل وهى المقابح والمقاذر ·

ويؤكد أدرنو أن أول هذين العنصرين (المقابح) كان يتمثل فى الفن خاصة . ولئن كانت صور الفونات (آلهة الحقول) وندماء ديونيسوس (اله الخمر) فى

الحضارة الهلينية ، وتصوير الانسان بصورة مضحكة أو قبيحة في العصور الوسطى، والهولات التي تلوى قسمات وجهها لاضحاك الآخرين في صور بروجل الكبير أو هيرونيموس بوش ، والمخلوقات المشوهة التي صورها فيلاسكويز ، قد عودتنا كلها رؤية الصور القبيحة منذ زمن طويل على أن هذه المقابح لم تكن منفصلة عن صورة المحاسن في واقع الحياة . وهذا الجمع الغريب بين النقيضين يثبت ما أسماه بختين « المنظر الكرنفالي في العالم » أي الجمع بين المتناقضات في الحياة ، كالجمع بين الحياة والموت ، والحسن والقبح ، والضحك والحزن . وتعبر « الحقائق الغريبة المضحكة » في العصور الوسطى وعصر النهضة التي درسها هذا المؤلف عن الاحساس بوجود عالم تجتمع فيه كل المتناقضات . مثال ذلك أن « رقصات الموت » عند هلبين أو دورير لا تخلو من مظاهر الضحك والسخرية . والمقصود من مظاهر الضحك والسخرية في هذه الرقصات هو تصوير ديناميكية الحياة ، والنقص الذى يلازم الحياة دائما . وهذا هو السبب في أن فرانسوا رابليه ينسب قطبي التطور الى تماثيله : ما يذهب ومايجيء في وقت معا ، ما يموت وما يولد . انه يظهر جسمين في جسم واحد: وجود الخلايا الحية ثم انقسامها . فلا يحدث الموت أبدا في ذروة الواقعية المضحكة أو الفلكلورية ، كما لا يحدث الموت بين الكائنات الحية الوحيدة الخلية (لأن موت الكائن الحي يتوافق مع تكاثره ، أعنى انقسامه الى خليتين أى الى كائنين دون « فضلات ») . فالشيخوخة كالمرأة الحبلى تؤدى الى ولادة جديدة ، والموت كالدهن يترسب في أسفل الجسم ، لكي يأخذ شكلا جديدا ، ويولد ولادة جديدة .

والواقع أن البعث الرومانسي لكل مما هو غريب ومضحك لم ينجح في اكتشاف صورة العالم الذى يجمع بين المتناقضات ، وتمتزج فيه مظاهر الحياة المتعددة في بوتقة واحدة . والسبب في ذلك أن تأكيد المقابح اتفق مع التوسع الصناعي في القرن التاسع عشر ، فلم تعد المقابح تختلط بالمحاسن ، بل انفردت وانعزلت واعتبرت أمرا مستقلا ذا كيان قائم بذاته ، وجعل التفكير الجمالي منها مفهوما خاصا وقيمة معينة الى جانب القيم الفنية الأخرى .

وقد تفوق اليوم الاهتمام بالنفايات والأقذار بجميع أنواعها على الرضا بالمقابح ، والتسليم بغياب الجمال . وينتهى هذا الافتتان بالمقاذر الى قلب القيم قلبا مقصودا . وليس أدل على ذلك من ذلك الكتاب الساخر : « محاولة لالقاء نظرة واسعة على المقاذر » الذى جعل فيه مؤلفه الأقذار شرطا للحياة حيث زعم أنها تنضج روح الحياة والنمو في اللغة ، والقوة ، والبيئة ، والمجتمع كله . وقد أدى الدفاع عن النفايات والأقذار الى ما اسماه مؤلف خمائر العزيمة « عبارة المستقذرات » .

وإذ كانت هذه الظاهرة تؤول بأنها علامة التحرر ، فإنها تعبر عن الرغبة في العودة إلى الحياة الطبيعية الأصلية التي لا تعرف التفرقة بين النظافة والقذارة ، تلك

التفرقة التى فرضـها المجتمع لأنه يبدو أن استقذار الغائط انما هو نتيجة الحضارة ٠ وواضح أن رفض هذا الاستقذار انما هو رفض للقيم التى فرضتها الحضارة قسرا وجبرا ٠ ولكن أليس الفكر المعاصر الذى يقضى باغضاء العين على الأقذار يرجع الى لعادة تقويم الاقذار والفضلات بعد أن كانت تعتبر عديمة الجدوى لفسادها وانحلالها وتعفنها ؟ تأمل ما قاله الشـاعر الفرنسى بودلير فى هذا الصـدد فى قصيدة بعنوان « الجيفة القذرة » :

لقد أرسلت ذكاء أشعتها على هـذه الجيف والفضـلات
وكأنها تريـد أن تنضـجها فى أنسـب الأوقـات
كيمـا ترد الى الطبيعـة مئات المـرات
كـل ما كانت تطـويه فى أحشائهـا من خـيرات

والى جانب ما يشين المقاذر من قبح المنظر ، تفوح أيضا بالرائحة المنتنة ، وتثير الاشمئزاز فى النفوس ٠

والى هذه « الجيفة القذرة » تنتمى تماثيل سيسارى بلدتشين المصـنوعة من بقايا هياكل السيارات ، وبقايا المواد اللدائنية (البلاستك) التى استخدمها ألدنبرج وهذه البقايا والفضلات تنمو من عائلة البكتريا ولايعتريها البلى ٠ ونحن نأسف لأنها تفقد القدرة على التخمر الذى يحللها بصورة سريعة وكاملة ، كما نأسف لأنه لا يوجد « حيوان آكل للعفن » يعيش على هذه المواد المعدنية واللدائنية ٠ والحق أن العفن الذى كان فيما مضى علامة على القذارة أصبح الآن عنصرا مرغوبا فيه ٠ وقد تغير مفهـوم القذارة فى المجتمع الذى أصبح أنظف مما كان فى أى وقت ، اذ لم تعد القذارة أمرا مستكرها ٠ فنحن نصف الزكام بأنه زكام قذر اذا طالت مدته ، ونصف الانفجار الذرى بأنه نظيف اذا كان ضرورة محدودة زمانا ومكانا ، وأصبح مفهوم الشىء القذر اليوم أنه الشىء الذى يدوم ويبقى الى ما لانهاية ٠

وهذا التحول الذى يتسـم بالتناقض الظاهرى يفسر الشعور المزدوج ازاء مفهوم الأقذار ٠ فهذا المفهوم يجمع بين أمرين متناقضين ، منفصلين من الناحية التاريخية : أحدهما اعادة تقويم للقاذر التى كان الناس ينظرون اليها فيما مضى بعين الاشمئزاز ، والثانى تحول هذا الاشمئزاز الى ضـده حيث يميل الناس الى اطالة أمد للقاذر الى ما لا نهاية له ٠ يضاف الى ذلك أن المقاذر أصبحت جزءا لا يتجزأ مـن الكون ٠ ويشـير بقاء النفايات على ما هى عليه وجعلها جزءا من النظام البيئى الى عدم الرغبة فى تجديدها وبالتالى عدم استهلاكها ٠ وبذلك تصبح عبئا على البيئة لا مفر منه ٠

وفى اطار الاهتمام بالبيئة لم يعد العلاج لما تعانيه البيئة من اضرار واخطـار هو مجرد العودة الى الحياة الطبيعية ٠ ويرى البعض أن الحل المثالى هو تثبيت التطور ٠ ويجدر بالذكر أن الدعوة الى « وقف النمو » ، ورسـالة « مانشولت » ، و « نمو

الصفر » ، تتصل بحالة الثبات والاستقرار التى نادى بها جون استيوارت ميل فى القرن التاسع عشر · ولاشك أن الدعوة لتجنب الافراط التى تنادى بها كل هـده الأفكار تضفى شيئا من الحكمة على المخاوف التى تساور البعض بشأن المستقبل ، وهى مخاوف قد تبدو بلا مبرر ، ذلك أن التقدم لا يمكن وقفه ، وبخاصـة فى عصر تقوم فيه التكنولوجيا الصناعية على أساس الاستغلال المنهجى للبحث العلمى · ثم اننا على مستوى الأمن الاجتماعى لا يمكن أن نحلم بوقف النمو · والحق أن الاهتمام بالبيئة يمكن أن يكون وسيلة لتنشيط الحياة الاقتصادية ، ويؤدى الى فتح سـوق جديدة للمشروعات المتخصصة فى تطوير المعدات الخاصة بمكافحة التلوث · ففى ١٩٦٩ باعت الشركات اليابانية المتخصصـة من هذه المعـدات ماتزيد قيمته على ٠٠٠ر٠٠٠ر٥٠٠ر٢ دولار ، وفى ١٩٧١ قدر الأمريكيون نمو المجتمع الصناعى البيئى الجديد بمعدل ٢٠٪ سنويا خلال السنوات الخمس القادمة ، وقدروا رقم مبيعاته فى مجال حماية البيئة بنحو ٠٠٠ر٠٠٠ر٠٠٠ر٢٥ دولار · وقد ثبت أن الحد الكمى من النمو يؤدى الى توسع صناعى جديد تدعمه الأموال العامة والضرائب الاستهلاكية · وقد ذكرت لجنة البيئة التابعة لمنظمة التنمية والتعاون الاقتصادى فى ١٩٧٠ حـول موضوع توطيد نوعية البيئة الطبيعية ما نصه :

« الحل لا يكمن فى الغاء النمو ، بل فى اتباع نمط مفيد من النمو يقوم على التوزيع الحكيم لمواردنا الضئيلة ، ولا يكمن فى ابطاء الانتاج بل فى خلق آليـات وتجهيزات جديدة قادرة على معالجة العوامل الخارجية التى لا تراعى الآن فى اقتصاد السوق » ·

هذا واخضاع العوامل الخارجية (الماء والهواء الخ) لمستوى النظرية الاقتصادية يعد ضربة جديدة لنظرية الوفرة · وتفصيل ذلك أن الناس ظلوا زمنا طويلا يعتقدون أن الماء والهواء من العناصر التى لانفاد لها ، وانهما بالتالى سـلعتان مجانيتـان · وبخاصة عند الذين يلوثونهما لأن القـاء مخلفاتهم فى البحر والجو لا يكلفهم شيئا ، ولكن اذا تحتم على رجال الصناعة والزراعة والهيئات العامة والخاصة أن يدفعوا ثمن التخلص من النفايات الضارة دخل حينئذ الهواء ، والماء ، والمكان ، فى زمرة المنافع النادرة · ولذلك فانه متى أدخلت العوامل الخارجية فى الحسبان ، بمعنى تقويمها بالثمن ، أدخلها ذلك فى مجال الاقتصاد أى فى مجال الندرة · والمقصود بالندرة هو كل ما يقاس بالتكاليف والأثمان النسبية · ومن ذلك يتضح أن التلوث يحول الى الندرة ما كان يعتقد من قبل أنه لانفاد له ، لأنه سلعة مجانية ·

واذا درسنا المنفعة أو الضرر مما لم يكن يراعى من قبل فى الانتاج والاستهلاك أدى ذلك الى النظر بعين التفاؤل الى النمو والتطور · وتبرز ظاهرة التلوث والفـرق بين الوفرة والندرة · وهذه الأخيرة لا توجد فى السلعة نفسها ، وانمـا توجد فى مجال تحويلها الى الثمن الذى يرمز لها ، لأن كل سلعة تقوم بالثمن ، وبالتالى فان

الغالى والرخيص مقياسان لدرجة الندرة . ولا تعنى الوفرة شيئا سوى عرض السلع الرخيصة فى السوق .

وليس من قبيل الصدفه ان تحظى العوامل الطبيعية باهتمام خاص نتيجـــه تحويل العروض المجانيه التى منحتنا اياها الطبيعه كالماء والهواء والمدن الى راس مال تجب المحافظــه عليه . ومن دلائل هذا الاهتمام تلك التصريحات العـديدة التى تشير باصرار الى أهمية هذه العوامل . ففى ١٩٧٤ عقدت الامم المتحدة مؤتمرا فى بوخارست لمناقشة مشكله السكان فى العالم . واعرب واضعو « تقرير طوكيو » عن الامل فى وضع نظرية للمناخ ، ونشرت الصحف وثيقة لوكالة المخابرات الامريكية تتضـمن بعض الآراء المتشائمة حول هذه المسألة . وهذا الاهتمام بالاحوال الطبيعية فى عصر يسيطر عليه العلم والتكنولوجيا يعبر بلاشك عن محاولات الطبقة الحاكمه التى تواجه بنفسها المشكلات المروعة المتصلة بالتلوث واستنزاف مصادر الثروة . وواضح أن الاضرار التى تجلبها الصناعة لا تقتصر على الطبقات المحـرومة بل تمس الطبقـــة البورجوازية نفسها . ولم يساور القلق كثيرا أفئدة الطبقـــة الأخيرة عندما قرأت التحقيق الذى أجرته لجنة قوانين الفقراء بوزارة الداخلية فى ١٩٤٢ بشأن الظروف الصحية للطبقة العاملة فى بريطانيا العظمى . ولكن فى ١٨٣٤ تخلص سكان مدينة مانشيستر البالغ عددهم ٧٠٠٠ر٧ نسمة من ٣٣ منشـأة صحية كانت أنابيب التفريغ فيها تصب مياهها فى الشـــوارع . ويقول هانز ماجنوس انزنز برجـــر فى ذلك مستشهدا بما ورد فى هذا التحقيق : « لم يخطر ببال أحد أن يتشاءم من مستقبل الصناعة بناء على هذه الحقائق . ولكن لم يتحرك أحد للدفاع عن البيئة الا عندما تأثرت الظروف المعيشـية فى الأحيـاء البورجوازية بالنتائـج الضـارة المترتبة على الصناعة » .

والى جانب الشعور بالضرر الذى يلحق المصلحة المباشرة ظهرت استراتيجية سياسية حقيقية تقضى بتقديم علاقة الانسان بالطبيعة على العلاقات الاجتمـاعيه . وترتب على ذلك أن احتل تلوث الماء والهواء المحل الأول من الاهتمام وتراجعت جميع المسائل المتصلة بالصراع الجماعى أو الطبقى الى المحل الثانى ، وأن أصبحت المسائل العاجلة المباشرة هى المشكلات المتصلة بالحياة اليومية ، والمنحصرة فى تحسين نوعية الهواء والماء ، وانشاء المناطق الخضراء ، والاقلال من الضوضاء ، واختصـــار وقت السفر . وشغلت مفاهيم « نوعية الحياة » أو « البيئة » وظيفة أيديولوجية ، وذلك بوضع نظرية تقول بأن السبب فى نظام العلاقات الاجتماعية يرجع الى علاقة الانسان المباشرة بالعوامل الطبيعية أكثر مما يرجـع الى المبادىء التنظيمية للمجتمع . وأتـاح موضوع الدفاع عن البيئة الفرصة « لتحديد » المتناقضات الاجتماعية برد كل الأحداث التاريخية الى أثر العوامـل الطبيعية ، وبذلك اكتشف العلماء معنى ذلك العـلم الذى ابتدعه ارنست هيكل فى ١٨٦٨ وعرف فيه علم البيئة بأنه فرع من علم الحيوان الذى يختص بدراسة العلاقة بين الحيوان وبيئته .

ونحن بعيدون عما يحلم به بعض الحمقى من العودة الى حالة الرعي والزراعة الأصلية ، وهو الحلم الذى أغرى به التحول التكنولوجي ١٠ والحق أن العودة الى الحالة الطبيعية الأولى التى يحلم بها البعض أو يعيدونها الى الأذهان لا يمكن أن تعوض الانجازات التكنولوجية كما يدل على ذلك ما يطالب به الشبان الناقمون على المجتمع الحالى ، فهم اذ ينتقدون بشدة المجتمع الاستهلاكى يطالبون ـ فى غطرسة وعجرفة ـ بكل مزاياه • بيد أن ما يقوله أنصار البيئة التقدميون الذين يحشدون كل موارد العلم والتكنولوجيا بغية تحسين أحوال المعيشة فى المستقبل قريب مما يقوله أنصار البيئة الرجعيون الذين ينادون بالعودة الى أحضان الطبيعة • ووجه الشبه بين الفريقين هو الشعور بالخوف من مجتمع يعجز عن اضفاء الطابع الانسانى على القوى الانتاجية ، وكلاهما يؤمن بأن الطبيعة غريبة عن الانسان ، خارجة عنه ، وهو أمر يهدد بالخطر فى نظر البعض ، فى حين يؤيده البعض الآخر ، وان كان الجميع متفقين على أن الطبيعة شيء موضوعى (لا ذاتى)١ مطلق ، أى أنها منفصلة عن الانسان وليس هو جزءا منها • وهذه المواجهة بين الانسان والطبيعة تتجاوز دائرة الخلاف البسيط حول تغليب الظروف الطبيعية على العوامل التاريخية • وهذه حالة نفسية تنسم بالرجعية أدت بأشكال مختلفة وفى جميع العصور الى تعزيز الاعتقاد بوجود تفاوت بين الأجناس والشعوب والناس مرجعه العوامل البيولوجية أو الجغرافية التى تقرر مصائرهم وخصائصهم •

واذا بدت الطبيعة غريبة عن الانسان منفصلة عنه فانها مع ذلك تخضع لتأثير الانسان ونشاطه • والدليل على ذلك أن البترول مادة ساكنة مختفية فى باطن الأرض لا تصبح « قوة طبيعية » الا بفعل الانسان الذى يستخدمها • والحق أن التاريخ الانسانى للطبيعة ينفي وجود حالة طبيعية خالية من تدخل الانسان ، اذ أن الطبيعة تتأثر دائما بالمعرفة الانسانية التى تعبر عن صلة الانسان ببيئته • ولقد كانت هذه الصلة « عضوية فى عصر الاغريق ، وميكانيكية فى العصر الكلاسيكى ، وسبرانية فى العصر الحاضر » • والمشاهد أن ظهور الحالات الطبيعية المتوالية (الصلبة ، والسائلة ، والغازية) يستجيب لحاجات العصر ، ويتوقف على نوعية الملكات ،والمهارات ، والمعلومات التى يستغلها الانسان فى تسخير قوى الطبيعة • وهذه العملية هى التى تدفع حدود الطبيعة الى الوراء ، وتكشف النقاب عن قواها الكامنة اللامتناهية • ولذلك فان البحث العلمى الموجه سوف يكتشف الموارد الطبيعية فى الأقاليم التى لم يتم ارتيادها ، كما أن ملاحظة الكتل المعدنية الصغيرة فى قاع المحيطات يزيد من احتياطى المعادن فى العالم • ولاشك أن التكنولوجيا المتقدمة سوف تكشف أشكالا جديدة من الطاقة • وفى وسعنا أن نشارك دنيس جابور فى اعتقاده حيث يقول : « اذا فشل الانسان الصناعى يوما ما فلن يكون سبب هذا الفشل هو الطاقة الصناعية ، ولا نقص المواد الخام » • وعلماء البيئة أنفسهم على علم تام بالطاقات الضخمة التى تنطوى عليها الطبيعة ، ولكن القوة

المخيفة للذرة من ناحيــة والنشاط غير المحدود للنفايات الذرية من ناحية هما اللذان يدفعان هؤلاء العلماء الى معارضة سياسة الطاقة النووية ، وليس الخوف من استنفاد الموارد الطبيعية هو الذى يستحوذ عليهم ، وانما الذى يستحوذ عليهم هو الخوف من أن يصبحوا عاجزين عن التحكم فى الانتاج الثقافى للظواهر الطبيعية ·

ولذلك فاننا نرى وراء الانجاهات البيئية المتعددة ، ســـواء منها ما يرى أن الطبيعة تحد من انتاج الانسان وما يرى أنها تزيد من انتاج الانسان بلا حدود ، تلك القضية الجوهرية وهى كيف يمكن التوفيق بين الحضارة والطبيعة . كيف يمـــكن ايجاد تحالف بين الانسان وبيئته الطبيعية ؟ لقد كان العلماء قبل الثورة الصناعية يتوددون الى الطبيعة تودد العاشق الذى يغازل محبوبته وجها لوجه ، محاولين كشف النقاب عن أسرارها المكتومة · وكانت صورة الطبيعة نفسها حينئذ تسترعى الأنظار· وفى القرن السابع عشر حذر « فسارى » من النظرة الثاقبة الى الطبيعة « الى درجـة تنتهك فيها حرمة الطبيعة من خـلال التعمق فى دراستها » · ولـــكننا نجد ـ على العكس ـ أن نجاح الحضارة التقنية لم يتحقق الا من خلال استغلال ثروات البيئة الى حد الاستنزاف ، وأدت الأســاليب الفنية الى تغيير وجـه العالم عن طريق استخدام الأدوات بكافة أشكالها ، اذ أصبح كل شىء يستخدم كأداة : الأفكار ، والكلمات ، والأساليب ، والمؤسسات ، كلها أصبحت وسائل مختلفة لتحقيق أعلى درجـــة من المقدرة والكفاية فى اســتغلال قوى الطبيعة · ومنذ عصر بيكون زاد التحكم فى قوى الطبيعة ، فتحولت العلوم والأساليب التقنية الى وسائل رهيبة تهدف الى السيطرة التامة على الطبيعة بمافى ذلك الطبيعة الانسانية نفسها ·

والثورة التى نريـد احداثها فى معنى البيئة هى رفض اســتخدام البيئة حقلا للنشاط الآلى · ويجب أن لا نخدع أنفسنا فى هذ المجال ، فان ذلك الرفض يتعارض مع منطق الرأسمالية التى أعمتها صناعة المنتجات الصناعية التجارية ، كما أنه يتعارض مع التفسير الضيق للنظرية الماركسية التى ترى أن العمل هو القوة الأساسية فى العالم · والحق أن هذين النظامين الاجتماعيين ، الرأسمالية والماركسية ، يختلفان فى الأهداف ولكنهما يتساويان فى معاملة الطبيعة على أنها هـدف محض لنشــاط الانسان وتأثيره وسيطرته ·

هل يجب اذن أن تتحول الطبيعة الى هدف محض لسيطرة الانسان ؟ لقد قام ماركيوز بتحليل المجتمع الرأسمالى المتقـدم وختم تحليله بقوله : « لقد أصـــبحت التكنولوجيا هى الأداة الكبرى لتحويل الشىء المجرد الى شىء مادى الى أعلى درجـــة من الكمال والكفاية · وتدين هذه التكنولوجيا بقوتها الغالبة للمنطق العلمى الذى يميل بطبيعته الى تحويل كل شىء الى حقائق كمية ، فكفل لها بذلك احراز النجاح »· ويفضى هذا التحليل الى اعتبار العلم اداة لاحراز السيطرة بكافة أنواعهــا ، واعتبار طرقه ومفاهيمه وسيلة لاخضاع الطبيعة والسيطرة على الكون · وللســيطرة على الطبيعة نظير مماثل على مستوى العلاقات الاجتماعية هو السيطرة على الانسان نفسه·

ومعنى ذلك أن السيطرة على الطبيعة ترتبط بالسيطرة على الانسان · واذا استطعنا فك هذه الرابطة أمكن لنا تخليص العلم والتكنولوجيا من أهدافهما الجائرة · وحينئذ يمكن أن تتطور النظريات العلمية ـ دون أن تفقد طابعها العقلانى ـ فى اطار تجريبى مختلف تمام الاختلاف (العالم الذى يميل الى السلام) · ونتيجة ذلك أن ينتهى العلم الى مفاهيم مختلفة · واذا ظهر هذا العلم الجديد فهل يكف الناس عن اعتبار الطبيعة هدفا للسيطرة وبذلك تصبح شريكا كاملا للانسان ؟ يعترف ماركيوز بأن تحليل العلم فى الوقت الحاضر يشير الى أنه « من المرغوب فيه أن تصبح الفيزياء « كمية » على نحو ما ، وان يعود الفلاسفة الغائبون (القائلون بأن كل شىء فى الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة) » · ولا يريد ماركيوز أن يجهر بهذا الرأى لأنه يخشى أن يتهم بالرجعية ، ولكن جرجين هابرناس يتهمه بذلك كما يتهم زملاءه فى مدرسة فرانكفورت ـ بنيامين ، وبلوخ ، وهور خيمر وأدرنو ـ الذين يرون أنه « بدون بعث روح الحياة فى جثمان الطبيعة الراهنة وبدون العودة الى أحضان هذه الطبيعة لن يكون لدى الناس أدنى أمل فى تحرير أنفسهم ·

وعلى هذا النهج من التفكير الذى سارت عليه الرومانسية زمنا طويلا لا يتردد الفيلسوف الماركسى بلوخ فى مواجهه تهمة التفكير اللاعقلانى الذى يكتنفه الغموض ، اذ أنه يضيف فى الواقع الى مفهوم الطبيعة ديناميكية كمية مستندة الى تفسير رأى أرسطو فى المادة (١) تفسيرا يقوم على أساس مذهب وحدة الوجود (٢) · ونحن نعلم أن المادة فى نظر أرسطو ذات قوة كامنة تنتقل الى حيز الفعل عن طريق الصور المختلفة التى تتشكل بها · وقد قال الذين يسميهم بلوخ الجناح اليسارى لاتباع أرسطو (ابن سينا وابن رشد) أن كل مادة لها صورة وكل صورة لها مادة · والصور موجودة فى المادة بالقوة وقابلة للخروج من حيز القوة الى حيز الفعل · وعلى ذلك فالمادة تشتمل فى ذاتها على قوة الحركه كما تشتمل على تراكيبها (صورها) المختلفة أى أنها « طبيعة فاعلة « Natura naturans » تتحرك فيها القوى الكامنة نحو الصور الخارجية · فالمادة هى اذن حالة من حالات الوجود (مجرد قابلية الوجود) ، وهى فى الوقت نفسه ذات غاية تتحقق فى المستقبل عن طريق الصور المختلفة التى تتشكل بها ·

وهذا الطابع النائى الذى تتسم به الطبيعة يجعل لها قصدا ، بالمعنى الظاهرى لهذه الكلمة · ويتجلى هذا القصد فى الظواهر والأشكال المختلفة التى تظهر بها الطبيعة كالشمس والعواصف وقوس قزح الخ ·

وهكذا نجد الفيلسوف الألمانى يكتشف من جديد فكرة أزلية المادة ثم يذهب الى

---

(١) يطلق أرسطو على المادة اسم الهيولى (بفتح الهاء وضم الياء) وهى عند أرسطو مجرد قابلية الوجود فليس لها وجود حقيقى فى ذاتها وانما تصير وجودا حقيقيا بوجود الصورة فيها (المترجم) ·

(٢) هو المذهب القائل بأن الله والعالم حقيقة واحدة (المترجم)

اتحاد الانسان والطبيعة (طبقا لمذهب وحدة الوجود) ، وهو يذكرنا فى هذا الصدد بما قاله ماركس : « وهكذا نجد أن المجتمع هو الذى يحقق الاتحـاد بين الانســان والطبيعة · الطبيعة التى كونت الانسان ، والانسان الذى كون الطبيعة » ·

وهذا الاتحاد بين الانسان والطبيعة يتطلب فهما جديدا للعلم وبالتالى علمـا جديدا وتكنولوجيا جديدة · ذلك أن العلم والتكنولوجيا اللذين ظهـرا حتى الآن بعيدان كل البعد عن التفكير فى تحسين نوعية الطبيعة وادراك معناها الصحيح · ومن شأن الفكر الحاسب الذى يرتكز على كل ماهو كمى أن يحول الى مادة كل ما يتصـل به ويجمده · والماركسية لا تخلو من ذلك العمل · ويرى بلوخ الآن تيارا دافئا من روح التحرر وتحقيق العالم المثالى المنشود ، وتيارا باردا تسيطر عليه الرغبـة فى اخضاع كل شىء للتحليل والتجربة ·

ولا يجوز من الناحية العملية أن نرفض كل منهج وعمل يتفق مع الجانب الكمى للكون الذى لا يمكن انكاره · بيد أنه يلاحظ أن النمـاذج الرياضية والوسـائل التكنولوجيـة لا تدرك ولاتستخدم سوى جانب واحد من الحقيقة · وكما كتب جيرار روليه : « ان التكنولوجيا التى ترفض ترويض الطبيعة كما يروض الحيوان قد تصبح وسيلة للتحالف الحقيقى معها ، وتعيد الاتصال بين الانســان والبيئة الذى بدونه تصبح كل مظاهر الطبيعة غريبـة عن الانسان · ومما تقدم يتضح أن أرنست بلوخ لا ينكر التجربة التكنولوجية ، ولكنه يسلك فى نقد العلم والتكنولوجيا مسلكا يشبه مسلك روسو ، اذ يستنكر الظروف الاجتماعية والأيديولوجية التى أفسدت المعرفة العلمية من الناحية التاريخية كما أفسدت استخدامها واستغلالها · ولذلك يجب أن تهدف التكنولوجيا الجديدة الى ابراز المعانى الطبيعية الكامنة بحيث يصبح الانسان والطبيعة شريكين فى الانتاج ويعملان معا على تحقيق العالم المثالى المنشود وتحسين نوعية البيئة ·

لا شك أن الاعتقاد بأن الطبيعة فاعلة لامنفعلة يهيىء أساسا لنظرة عالمية جديدة ، ويبعث الرغبة فى تغيير صورة العالم كما يقول سيرج مسكوفتشى · وليس المقصود بذلك رفض المظهر الكمى للطبيعة بل المقصود تغيير الطريقة التى تعامل بها الطبيعة · « ان التكنولوجيا هى المظهر العنيف للمعرفة » ، هكذا يقول هيدجر فى تفسير الكورس الأول من مسرحية أنتيجون للشاعر الاغريقى سوفوكليس · وفى الوقت الذى أصبح فيه المجتمع الصناعى نموذجا عالميا لكل المجتمعات البشرية يتضح لكل ذى عينين فى الشرق والغرب وفى البلاد الرأسمالية والاشتراكية على السواء أن التكنولوجيا تؤدى الى غزو الطبيعة بطريقة وحشية ·

ويفسر لنا التوسع العالمى فى استخدام أساليب العنف السـبب فى مشروع تحسين البيئة الذى يرفض الخضوع لحكم أى نظام من النظم الاقتصـادية · وان الاستقلال الذى أعلنه علماء البيئة نظريا منذ الانتخابات التشريعية الفرنسـية فى

١٩٧٨ ييعسر لنـا هذه الرغبـة فى تجاوز الأشـكال الحاليـة لكل من الرأسمالية والاشتراكيه • انه مشروع هائل لانه يتطلب تغييرا جذريا فى الاتجاهات السائده • ذلك أن المجتمع الصناعى يدين بنجاحـه الضخم الذى لا ينظر الى تاكيـده العنيف لموقفه • وهذا هو صميم التكنولوجيا باعتبارها عملا سابقا على كل تجارب الكائنات والأشياء ، اذ تبدأ التكنولوجيا باتباع الانسـان أسلوبا خاصـا فى رؤيه الطبيعة واستشعارها والاحساس بها • أما العالم البيئى فانه ينظر الى البيئة نظرة مختلفة ، ويعاملها على قدم المساواة مع الانسان • انه يهدف الى اسـتمرار التعاطف مـع الطبيعة • وسبيله الى تعديل المعاملة التقنية للبيئة هو نبذ كل تطور غير طبيعى فى المشروعات الانسانية ، واتباع التكنولوجيا اللينة أو المتوسطة ، ونبذ أساليب القهر والقمع فى معاملة الانسان • وتحاول المجتمعات البشرية فى الوقت الحاضر حقن هذه النظرات الجديدة فى التطور بجرعات صغيرة كما يتجلى فى الصبغة البيئية لـكل برامج الأحزاب السياسية •

ولكن البرنامج البيئى الصحيح يتعارض مع الأيديولوجيات العامة للـكفاية والربح بحيث لا يعد اصلاحا فى ظاهر الأمر • ويمكن بهذا المعنى أن يعتبر برنامجا ثوريا يخالف كل ما تعارف عليه الناس فى الماضى ويؤذن بمسـتقبل جديد تظهر فيه خطوط مشروع جديد لمجتمع تسود فيه علاقات اجتماعية واقتصـادية وسـياسية مختلفة تماما عما تعـرفه اليوم • والعلم بخاصة لن يكون عبدا للتكنولوجيا ولا رفيقا لها ، ولن يضع نفسه فى خدمة انتاج مكثف لسلع مادية تكون غالبا عديمة القيمـة أو مجرد مصدر للربح • وسوف يقف العلم بمعزل عن كل شىء ليعنى بمعرفة لكون معرفة منزهة عن الغرض • والى جانب تجريد الطبيعة من النزعات المادية سوف تسود المجتمع الاستهلاكى نزعة روحية تؤدى الى تنشيط انتاج السلع الثقافية •

ترى هل هذا برنامج خيالى أم برنامج جاد ؟ ان برنامج تحسين البيئة قد يكون مجرد اعلان برغبات تستعصى على التحقيق ، وألفاظ تعبر عن خيالات وأوهام • ولكن قد يكون أيضا برنامجا يتضمن الرغبة الصادقة فى ارتياد طبيعة جديدة ذات روح ومعنى جديد ، برنامجا هائلا لتحرير قوى الطبيعة من قبضة السيطرة الوحشية • ومن هنا وجب أن نتحاشى خطر التحليق فى سماء الأفكار السامية الجوفاء •



د موجين

المقال فى كلمات

مشكلة الانسان من أهم مشكلات المعرفة الانسانية التى تعتبر مشكلات أزلية ومتجددة باستمرار • وقد أصبحت هذه المشكلة أكثر حدة والحاحا فى العصر الحاضر مما كانت عليه فى أى عصر مضى • ويذكر الكاتب هنا خمسة أسباب تفسر لماذا تمتاز هذه المشكلة بالحدة والالحاح فى الوقت الحاضر • ثم يقول ان بحث هذه المشكلة يتطلب الاستعانة بجميع فروع العلم ، لأن الانسان عبارة عن ظاهرة فريدة فى تعدد جوانبها ، ولذلك كان مبحثا وموضوعا لعلوم مختلفة يدرس كل منها جانبا أو قليلا من الجوانب المختلفة التى تشتمل عليها الشخصية الانسانية • ويستطرد الكاتب فى سرد العلوم المختلفة التى تعنى بدراسة المشكلة الانسانية ، ويبدأ بذكر علم النفس الاجتماعى الذى يقع على الحدود المشتركة بين علم النفس وعلم الاجتماع ، وعلم الاجتماع الصناعى المتولد من التفاعل بين النظريات العلمية فى كل من علم الاقتصاد السياسى وعلم الاجتماع ، وعلم النفس •

الكاتب : إيفچيني ميخائيلوفتش بابوسوف

فيلسوف سوفيتي من روسيا البيضاء ، دكتورا في الفلسفة ، ١٩٧١ ، وأستاذ ١٩٧٣ ، وعضو أكاديمية العلوم السوفيتية بروسيا البيضاء . مؤلفاته : ديالكتيك التحليل والتركيب في المعرفة ، مسك ، ١٩٦٣ ، الكاثوليكية المعاصرة والعلم ، منسك ١٩٧٤ ، الثورة العلمية والتكنولوجية ، منسك ، ١٩٧٣ الخ .

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، ورئيس هيئة الألف كتاب ، بوزارة التعليم ومدير دائرة المعارف بوزارة الثقافة ، سابقاً

ثم تحدث عن دور السبرانية (السبرنيطيقا) في دراسة مشكلة الانسان وبرز علم الارجونوميا أى علم العمل الانساني ، وعلم التصميم وهو مزيج من النشاط الفني والهندسة ، وعلم الاجتماع وعلم التاريخ ، وعلم القانون ، وعلم الأخلاق ، وعلم النفس الاجتماعي ، وعلم الأحياء (البيولوجيا) ، وعلم الوراثة ، وعلم الطب ، وعلم التربية (البيداجوجيا) ، وأخيرا تحدث عن دور الفلسفة في دراسة المشكلة الانسانية .

تدخل مشكلة الانسان في باب مشكلات المعرفة الانسانية التي تعتبر مشكلات « أزلية » ومتجددة باستمرار . فقد كانت الأساطير والخرافات التي لا تحصى ، والمذاهب الفلسفية ، والعقائد الدينية ، والنظريات العلمية ، والرؤى الخيالية ، ثمرة الرغبة الجارفة من جانب الانسان في معرفة نفسه ، ومعرفة ذاته وهدفه في الحياة ، ومصيره ، ومستقبله . هذا فضلا عن النظريات البارعة ، والخيالات اليوطوبية (المثالية) ، والحقائق العلمية ، والأخطاء الفادحة ، والمشروعات الجريئة ،

والخرافات الوضيعة ، التى نقلتها الحضارة الأنسانية فى سعيها الدائب عن « المرآة السحرية » التى تجلى طبيعة الانسان الحقيقية . وقد أسهمت كل العصور فى هذا السعى الدائم ، واعتمدت كلها على تلك الشذور القليلة من الحقيقة التى جمعتها البشرية فى المراحل الأولى من تطورها . ولا يستثنى من ذلك بحال عصرنا الحاضر الذى يعد أكثر العصور اثارة وثورية ، ولايتميز عن غيره من العصور الا بحدة هذه المشكلة والحاحها .

ترى ماهى الأسباب التى تجعل مشكلة الانسان تمتاز بالحدة والالحاح فى عصرنا الحاضر ؟

أول هذه الأسباب أن عصرنا أصبح عصرا للتجديد الثورى فى العالم بأسره ، عصرا للتحول الجذرى فى النواحى الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، مما زاد من أهمية العامل الانسانى فى كافة مجالات النشاط البشرى ، وعزز بالتالى من قيمة الانسان ، باعتباره الممثل الرئيسى على مسرح الأحداث التاريخية فى كل المجالات الجوهرية ، مجالات الانتاج والمجتمع ، والتطور ، والحياة الفكرية .

وثانيها : أن الثورة العلمية والفنية - ولعلها أقوى الظواهر فى عصرنا - قد أفضت الى تغييرات بعيدة المدى فى المعطيات الفنية والتكنولوجية بحيث أصبح الانسان الآن معرضا لمطالب نفسية ، فسيولوجية ، و أدبية ومهنية ، وفنية ، وثقافية فى حياته العملية ، بدرجة لم يسبق لها مثيل . وأصبح هو أيضا يطالب بالمزيد فيما يتعلق بتنظيم وظروف الانتاج . ولكن مطالبه لن تتحقق على الوجه الأكمل الا اذا درست بعناية الجوانب المتعددة لدوره ومكانه المتغير فى تطور الانتاج المعاصر .

وثالثها : أن تفاقم حدة الحياة الاجتماعية بدرجة مذهلة ، وسرعة معدل تطورها بشكل لا يصدق ، قد قلبا التوازن الذى استمر قرنا من الزمان فى الحياة الانسانية من الناحية الاجتماعية والاقتصادية ، والفنية ، والثقافية ، والبيئية . وكانت النتيجة الحتمية للواقع التاريخى الجديد هى تفاقم التوتر ، وبالتالى تفاقم أمراض الكآبة ، والقلب ، والأعصاب ، والنفس ، وربما تفاقم الأورام أيضا ، مما أدى الى ضرورة اجراء دراسة جديدة تماما لقوى الجسم البشرى ، والظروف المناسبة لتقويتها ، وكذلك اجراء دراسة جديدة للوسائل المناسبة لتوفير أسباب الوقاية العلمية والرشيدة لصحة الانسان باعتباره أسمى قيم المجتمع .

ورابعها : أن سيطرة الانسان على بيئته الطبيعية أصبحت الآن أكبر بما لايقاس مما كانت عليه فى أى وقت مضى فيما يتعلق بالعوامل الجيولوجية ، والمحيط الحيوى

الذي تلوث بالنفايات الصناعية ، وتشبع بالمواد الكيميائية ، واشعاعات التأين (التحويل الى أيونات) ، مما يضر بصحة الانسان ، ويعرض مستقبله للخطر ، ويدعو لاجراء المزيد من الدراسة العميقة للخصائص والاتجاهات في تفاعل الانسان مع البيئة ، ودوره كعامل بيئي ·

وآخرها أن الطابع الحيوي الملح لمشكلة الانسان الحديث يمكن تفسيره بأن مختلف الكشوف الرياضية ، والسبرانية ، والطبيعية ، والكيميائية ، والبيولوجية ، وغيرها ، قد أدت الى اختراع القذائف النووية ، والأسلحة الكيميائية والبيولوجية ، التي تهدف الى الدمار الشامل ، وتهدد حياة الأفراد والشعوب بأسرها ، بل بالحضارة ذاتها · ولذلك أصبح الآن من الأهمية بمكان توضيح دور المعايير الاجتماعية الأخلاقية في تقويم سلوك الانسان ، ونشاطه اليومي ، وحياته الروحية والأدبية ، ومسئوليته نحو معاصريه ، ونحو الأجيال المستقبلة ·

هذه الأسباب الخمسة (ويمكن ذكر غيرها) تبين مدى الحاجة في الوقت الحاضر الى فهم مشكلة الانسان ، بطريقة علمية من جميع نواحيها وبطريقة تتسم بالطابع الانساني ، كما أنها تبرز الحاجة الى مناهج جديدة لمعالجة الظاهرة الانسانية ، وشئون الحياة البشرية في العالم المعاصر · والسمة الجوهرية لهذه المناهج التي تحتمها طبيعة العصر هي تعقدها ، لأن الانسان الحديث يسعى لالتماس العون من الخارج أي من المجتمع والطبيعة ، ومن الداخل ، لكي ينظر بعين الثقة والاطمئنان الى وسائل تحقيق أهدافه ومثله العليا ·

وبالاضافة الى هذه العوامل الخمسة التي تشكل على وجه العموم سببا موضوعيا لزيادة أهمية معرفة الانسان نظرا وعملا توجد عوامل أخرى تؤكد ضرورة دراسة الانسان على نحو أكثر تنوعا وتعقدا ، ونخص بالذكر منها العلم المعاصر الذي سار بخطى جبارة الى الأمام ، ولكنه بالجملة يهتم بدراسة الانسان · وليس من شك في أن مشكلة الانسان قد تحولت الى مشكلة عامة من مشكلات المعرفة العلمية ومشكلات العلم بوجه عام ، لا أقصد العلوم الانسانية وحدها بل العلوم الطبيعية والتقنية أيضا · وكذلك يصعب علينا أن ننكر أن اختلاف المعارف العلمية في العقود القليلة الماضية قد ساعد على التخصص الضيق في العلوم الأخرى وبخاصة فيما يتعلق بدراسة الجوانب المختلفة – والجديدة أحيانا – لمشكلة الانسان العامة · وأخيرا يصعب علينا أن ننكر أيضا أن استمرار تقدم المعارف العلمية ، وسرعة التطور العلمي الذي دعت اليه حاجات البشر ، قد عزز الاتجاه الى اشتراك علوم متعددة في دراسة الانسان بعمق ، بكل أساليبها وطرقها ومعلوماتها الخاصة · وكانت نتيجة ذلك كله ظهور علوم مختلفة بشكل لافت للنظر ، أحرزت نتائج عملية ملموسة في دراسة الحياة الانسانية ونشاط الانسان ، وفي دراسة المناهج العلمية المعقدة لحل مشكلة الانسان باعتباره العامل الرئيسي في الانتاج ، وباعتباره

هدفا للتعليم ، وظاهرة نفسية فسيولوجية أصلية ، ومحركا جوهريا للأحداث التاريخية وهكذا ..

هذا وتطور الحياة الانسانية من الناحية الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والعلمية ، والفنية ، والروحية ، فى الفترة الحرجة التى نجتازها الآن ، ثم ازدياد أهمية العامل البشرى الذى لا ينفصل عن هذا التطور ، ثم تقدم الانسان فى معرفة ذاته ، كل ذلك ينعكس فى النظريات العلمية ، والأعمال الفنية ، والمذاهب الأخلاقية . وهذا يعنى أنه يجب استكمال الجوانب التقليدية لمعرفة الانسان ، بعناصر جديدة ترتبط بالطابع الخاص للحياة الانسانية فى الوقت الحاضر .

واذا لم يكن ممكنا فيما مضى أن نخطو خطوة أبعد من دراسة العلاقة بين الانسان / والطبيعة ، والانسان / والمجتمع ، والانسان / والثقافة ، الخ ، فقد أصبح من الواضح الآن أن ذلك غير كاف فى الوقت الحاضر ، اذ صار من المحتم أن نتوسع فى دراسة العلاقات المترابطة التى تزداد تعقدا باطراد ، مثل العلاقة بين الانسان / والعلم ، والانسان / والتقنية ، والانسان والمجتمع ، والأرض / والكون ، والانسان / والحكومة ، والانسان / والاتصال الجماهيرى ، والانسان / والسياسة ، الخ ... ولكن الاهتمام ينصب دائما على الانسان فى دراسة كل هذه العلاقات سواء كانت « قديمة » جرت التقاليد بدراسة العلم لها ، أو كانت « جديدة » لم يهتم العلم بدراستها الا حديثا ، وذلك باعتبار أن الانسان كان دائما هو الممثل الرئيسى فى كل المسرحيات المعاصرة ، من اجتماعية ، وعلمية ، وتكنولوجية ، وبيئية . فالانسان هو ملتقى طرق البحث الكبرى فى العلوم الطبيعية والتكنولوجية وكل المعارف العلمية المعاصرة ، وكثيرا ما تتقاطع هذه الطرق بعضها مع بعض .

هذه اذن هى الظروف التى تحتم علينا أن نتبع فى دراسة مشكلة الانسان منهجا تلتقى وتتشابك فيه مناهج ونظريات العلوم المختلفة ، وتؤدى كشوف بعضها الى تعديل تطبيقات بعضها الآخر . ولنأخذ على سبيل المثال علم النفس الاجتماعى الذى يقع على الحدود المشتركة بين علم النفس وعلم الاجتماع ، ففى هذا العلم تختلط مناهج البحث فى كل من هذين العلمين . ومثل آخر هو علم الاجتماع الصناعى المتولد من التفاعل بين النظريات العلمية فى كل من علم الاقتصاد السياسى ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس (بما فى ذلك علم النفس الاجتماعى) ، ويبحث هذا العلم فى محتوى وأهمية العامل الانسانى فى مجال الصناعة .

وليس من غير المألوف فى العلوم التى يرتبط بعضها ببعض والتى تنقل النظريات العلمية الى مجال التطبيق العملى أن تتضمن مراحل متعددة ، وأن تنتقل من العلوم الطبيعية الى العلوم التقنية ، ثم الى العلوم الاجتماعية ، مثلا . ولذلك نجد أن السبرانية (السبرنيطيقا) اعتمدت على الأفكار الأساسية فى نظرية الاحتمالات ،

ونظرية المعلومات ، والمنطق الرياضى ، ونظرية الحساب ، ونظرية الانسان الآلى ، فاستطاعت أن تبتدع منهجا أساسيا جديدا لحل مشكلة الانسان ، هو المنهج السبرانى للذى يرى أن الانسان هو أشد النظم تعقدا • ولم يكن من الممكن أن يظهر هذا المنهج دون الاستعانة بالرياضيات والتكنولوجيا فى علم الانسان (الأنثروبولوجيا) • ولذلك نجد أن الأبحاث الأنثروبولوجية المجدية لم تعد الآن ممكنة ، دون الاستعانة بالطرق والوسائل الفيزيائية والكيميائية والرياضية ، وسلسلة كاملة من العلوم التقنية • أكثر من ذلك أن الاستعانة بالسبرانية فى الأنثروبولوجيا تناظرها الاستعانة بالأنثرولوجيا فى السبرانية • واليوم نرى الأنثروبولوجيين يطبقون الطرق والوسائل السبرانية على الانسان ، فيدرسونه بأقصى درجة من العناية ، وبكثير من التفصيل ، باعتباره نظاما وكائنا قائما بذاته ، مستقل الارادة من طراز راق ، كما يدرسون الوظائف التى يعمل العلماء والمهندسون على نقلها الى الانسان الآلى •

وقد ترتب على تداخل العلوم ـ وهو الأمر الذى تمتاز به المعارف العلمية فى القرن العشرين حيث تسرى طرق ومبادىء أحد العلوم الى علم آخر مع انتمائها غالبا الى علوم يفترق بعضها عن بعض فى بداية نشأتها ـ أن التقت العلوم التقنية والأنثروبولوجية فى مجالين جوهريين من مجالات النشاط الانسانى ، هما : العمل ، والاتصال ، ويتجلى ذلك بصورة مادية فى التنظيم الآلى لعمليات الانتاج ، وفى طرق الاتصال •

ويبشر مثل هذا التطور بكشوف جديدة عن الوسائل التى يمكن استخدامها فى دراسة الانسان ، بوصفه قوة انتاجية جوهرية فى المجتمع • وقد درس علماء الاقتصاد السياسى هذا الجانب الأساسى من نشاط الانسان منذ زمن طويل وهم يرون أن العلاقة بين القوى الانسانية والقوى الانتاجية جزء من علاقات الانتاج • وقد أتاح لنا المنهج الاقتصادى أن نفهم السبب فى أن الانسان حين ينتج مادة معينة فى مجال الانتاج المادى يمارس أيضا نشاطه الذاتى ، محققا ذاته فى النهاية • وايضاح ذلك أنه كلما اصطبغ الانتاج بالصبغة الاجتماعية (الانسانية) تجلت طبيعة الانسان الاجتماعية وتطورت ونمت فى أثناء عملية الانتاج • والقضية الكبرى التى تثار عند هذا المستوى هى : كيف وبأى الطرق والوسائل يستطيع الانسان الذى يعد كائنا اجتماعيا واقتصاديا أن يسلم من آفة الجمود الذى يلازم نظام الانتاج ؟

ويتضح لنا شيئا فشيئا أن مثل هذه المشكلة المعقدة ذات الجوانب العديدة المختلفة لا يمكن دراستها بطريقة مجدية دون الاستعانة بالسبرانية وعلم النفس الصناعى والارجونوميا (علم العمل) • وقد ظهرت هذه العلوم الثلاثة فى منتصف القرن العشرين ، وازدهرت بطريقة لافتة للنظر • ولقد أسلفنا لك القول عن

السبرانية ، ومنهجها فى دراسة مشكلة الانســـان · والآن أحدثك عن السـمات الجوهرية فى علم النفس الصناعي فأقول : إن هذا العلم بوصفه فنا « تقنيــا » (صناعيا) يدرس الآلات ، والمعدات ، والآليات (الميكانزمات) ، من زاوية المطالب التى تفرضها أساليب الانتاج والتكنولوجيا على الانسان ، وبوصفه علما « نفسيا » يدرس الخصائص التي يمتاز بها فكر الانسان ، وأحاسيسه ، وارادته ، ولكن من زاوية خاصة هي معرفة مدى التطابق والترافق بين الخصائص الفردية التى تتجلى فى الطابع الشخصى للعمليات النفسية ، مثل : الادراك ، والتفــكير ، والذاكرة ، والانتباه ، وبين المهنة التى اختارها الفرد ، وما هى الوسائل التى يمكن التذرع بها فى تحديد وتنمية الاستعدادات المهنية ، و « رفع » هذه الاستعدادات الى مستوى المطالب التى تفرضها التكنولوجيا فى ذروة تطورها ·

هذا ودراسة الانسان كقوة انتاجية ، وعلاقة هذه القوة مع القوى الانتاجية المادية الأخرى (تقنية وتكنولوجية) فى أثناء العمل ، تدخل ضمن علم جديد تمـاما هو « الأدجونوميا » الذى يمكن تعريفه بأنه « علم العمل الانســاني » · ويدرس علم الأرجونوميا قوى الانسان فى أثناء العمل طبقا للمعايير النفسـية ، والفسيولوجية ، والاجتماعية والاقتصادية ، التى يقاس بها جدوى وفاعلية العمل الانسانى فى ظـل ظروف فنية معينة · ويدرس هذا العلم ـ فوق ذلك ـ التكنولوجيا والأساليب الفنية ، باعتبارهما أداة مادية واداة اجتماعية اقتصادية فى الحياة العملية ، تقومان بمهمـة تنمية وتغيير وظائف الانسان النفسية الفسيولوجية ·

ومن العلوم القريبة من الأرجونوميا علم التصميم ، وهو مزيج من النشــاط الفنى ، والهندسة · ويعد هذا العلم من الناحية النظرية علما تطبيقيا فى المقام الأول · وهو يدرس علاقة الانسان بعالم « الطبيعة الثانية » أى عالم الأشــياء التى يصنعها الانسان بنفسه ، والعامل المهم هنا هو ظهور وتطور المعايير التكنولوجية والجمالية فى النشاط الانسانى ، وتطبيقها فى عالم الأشياء التى صنعها الانسان ، وتأثيرها المتبادل ، وبخاصة تداخلها فى المسار الفعلى لنشاط الانسان المادى تحت ظروف الانتاج التى تتسم بالطابع التقنى يوما بعد يوم ، وأخيرا أثر المنتجات فى نفس الانسان ، أى فى فكره ، ومشاعره ، وعلاقته مع العالم الخارجى المحيط به ·

ولكن على الرغم من أن الانسان يعد أكبر قوة انتاجية ، وعلى الرغم من أنه ينتج القيم المادية عن طريق عمله ، فانه يخلق القيم العقلية أيضا · أكثر من ذلك أنه يبدو هو نفسه أسمى وأهم قيمة فى المجتمع ، لأنه يتجه نحو تحقيق المثل والمبادىء العليا فى كافة مجالات الحياة الاجتماعية · وهذا يعنى أنه اذا أريد أن نفهم على الوجه الصحيح دور الانسان كقوة انتاجية رئيسية ، وكخالق للقيم المادية والعقلية ، وكأسمى قيمة فى المجتمع ، وجب توجيــه المزيــد من الدراســة العلمية لعملية التربيــة الاجتماعية

أو بعبارة أصبح تلك العملية المعقدة المتعددة الجوانب التي تجعل من الانسان عضوا سليما ونافعا في المجتمع في ظل ظروف اجتماعية معينة وعمل تربوى موجه . ويتم بحث عناصر وجوانب هذه العملية في علم الاجتماع الذى يتخذ من الانسان هدفا وموضوعا للبحث الاجتماعي . والانسان كموضوع لعلم الاجتماع يدخل فى مجموعة معينة من العلاقات الاجتماعية (المجتمع ، الجماعة ، الفرد ، الخ) . وبذلك يبدو أن الانسانية يجمع بين كل هذه العلاقات فى حقيقة ذاته .

ولتقدير درجة التربية الاجتماعية عند الفرد ، وأثرها المفيد فى تنمية الانسان ، يستخدم علم الاجتماع المعايير الأساسية الآتية :

(أ) غلبة المؤثرات الاجتماعية للبيئة (البيئة الاجتماعية خاصة) على البواعث الفردية .

(ب) درجة تدخل الفرد في شوؤن البيئة عن طريق أعماله وسلوكه .

(ج) درجة النشاط الاجتماعي والتفاعل غير المتماثل بين الفرد والمجتمع (الجماعة) المتمثل فى تبادل القيم العقلية والمادية ، والمعلومات الاجتماعية الخ .. ويمكن القول بأن النشاط الاجتماعي الفردى الذى تتاح له امكانيات التطور والاثراء فى مجتمع يرى أن الانسان هو أسمى القيم ، يمتاز بما يلى : (١)

استعداد الفرد التلقائى لسد حاجات الأفراد والمجتمع (٢) .

صدور الباعث على العمل من داخل الفرد نفسه أو استرشاد الفرد فى عمله بمعيار القيم التى يؤمن بها فى قرارة نفسه (٣) .

تجاوز الفرد فى عمله الحد الطبيعي أو أن يكون الجهد المبذول « فوق المتوسط » . وأن يمتاز الفرد بروح الجد ، والمثابرة ، وقوة العزيمة ، التى تحدوه الى بذل مجهود يسمو على المستوى الذى تقرره المعايير التقليدية (٤) .

الطابع الخلاق لذلك العمل الموجه كما ينبغى نحو نتائج جديدة وطرق جديدة ، وأساليب جديدة من السلوك الاجتماعي .

ويدرس علم الاجتماع الانسان من حيث الظروف الاجتماعية لحياته ، وتطور أوجه نشاطه المتعددة ، وذلك بايضاح أثر البواعث المادية التى تحدوه الى العمل ، والتى تختلف اختلافا أساسيا باختلاف مراحل العملية التاريخية . وبالاختصار يستخدم علم الاجتماع فى دراسته نظرية فيلوجينية (١) أى نظرية تدرس العملية التاريخية

(١) Philogenetic : كلمة انجليزية جديدة يستعملها المؤلف لأول مرة ، ولا توجد فى القواميس الانجليزية . وهى منحوته من كلمتين كلمة Philo ومعناها « محب » أو محب للبحث ، وكلمة Genetic أى وراثى . والمعنى المراد أنها نظرية تبحث فى الوراثة (المترجم)

لتربية الفرد ونموه فى مختلف بيئاته الاجتماعية والاقتصادية ، وتحلل الأنماط الاجتماعية وصلاتها التاريخية المادية بالمجتمع والثقافة • وهذا يعنى أن علم الاجتماع يقارب بل يمازج علم الاقتصاد السياسى والتاريخ من بعض الوجوه •

أما التاريخ فيدرس الانسان من حيث نشأته وتطوره البشرى من خلال الأشكال التاريخية لنشاطه المادى العملى • وهذا هو السبب فى أن التاريخ لايقف عند دراسة التطور الانثروبولوجى الفردى ، بل يتجاوز ذلك الى دراسة الأشكال الانسانية الحقيقية للنشاط العملى • وفضلا عن ذلك يهتم التاريخ ببيان أن نمو الفرد يتحقق فى الزمان والمكان (وهما البعدان الوجوديان للكائنات) • ويحاول التاريخ أن يبين العوامل والبواعث التى تحكم نشاط الناس (والانسان) ، وذلك بالاضافة الى بيان الحقوق التى يتمتع بها الفرد (أو تقيده) فى انجاز الأعمال التى يمكن أن توصف بمقياسها ومجالها الاجتماعى بأنها أعمال تاريخية • ولما كان التاريخ يدرس الانسان باعتباره موضوعا للعملية التاريخية فانه يقارب علم القانون •

وبما أن القانون هو مجموعة القواعد التى تضعها الدولة لتنظيم سلوك الأفراد فانه يجعل للانسان مكانا فى النظرية القانونية ، واذ كانت العلاقات التاريخية والصلات الاجتماعية المادية ترتكز على الانسان فانه يجد نفسه موضوعا للقواعد القانونية التى تعكس الطابع الاجتماعى والاقتصادى للمجتمع • وفى وسع الانسان أن يتمرد على سلطان القانون اذا أصبح سيفا مصلتا على وجوده باعتباره كائنا بشريا ، أو سهما مسددا اليه يهدد شخصيته • ولكنه يستطيع – على العكس – ان يلجأ الى القانون ليحمى نفسه من أعمال العدوان (عدوان النظم القائمة وعدوان غيره من الناس) • ولكى يتسنى لنا أن نفهم عملية التربية الاجتماعية فهما كاملا (حيث يتحد علم الاجتماع ، والتاريخ ، والقانون) يجب علينا أن نرى كيف يساعد القانون على **التنمية الاجتماعية لموضوع العملية التاريخية (أى لفرد) ، وكيف أنه (أى القانون) –** نى استقلاله النسبى وتعامله المعقد مع المبادىء الاجتماعية والسياسية الحاسمة فى المجتمع – يؤثر فى تطور الوعى الفردى والطبقى كما يؤثر فى العلاقات الشخصية مع المجتمع • ولما كان القانون يدرس القواعد القانونية التى تحكم سلوك الأفراد فى نظم اجتماعية معينة فانه يقترب من علم الأخلاق الذى يهدف الى بيان ودراسة القواعد الأخلاقية المنظمة للسلوك الانسانى •

وعلم الأخلاق موجه الى الانسان بصورة قاطعة ، باعتباره علما أدبيا يهتم بالأخلاق ومكانها فى دائرة النشاط الانسانى • وهدفه هو معالجة النظام الذى أقامته الأخلاق كظاهرة اجتماعية ، ودراسة نشأته وطبيعته فى نشاط الإنسان الفعلى • ولذلك فإن الطابع الخاص للأخلاق من حيث هى أداة لتنظيم السلوك الانسانى لايمكن فهمه الا فى

ظروف حقيقية . هذا وجميع المشكلات الأخلاقية هي في النهاية مشكلات انسانية . ولكي يتسنى حلها يجب أن تقوم على فهم شامل للانسان باعتباره « بشرا » .

هذا والتحليل التاريخي المادي للانسان باعتباره موضوعا لعلم الأخلاق ، يتيح لنا أن نفهم العمل الأخلاقي والوعي الأخلاقي عند ذلك الانسان . وتفصيل ذلك أن العمل الأخلاقي يجب تقديره على أنه عمل شامل ، أي وحدة تشمل الهدف وتحقيق ذلك الهدف ، أي وحدة تشمل التصميم والانجاز . ولن يتسنى ذلك التقدير الا اذا نظرنا الى العمل الأخلاقي على أنه لحظة من لحظات النشاط الاجتماعي الشامل للانسان . ومن الأهمية بمكان أن نعرف أن الانسان مشكلة أخلاقية لاتفهم الا عن طريق الممارسة، أي عن طريق القوة التي يمارسها الانسان في تغيير الطبيعة . والمجتمع وغيره من الناس، وفي تغيير نفسه هو . ولكن التحليل التاريخي المادي للانسان عن طريق اتفاق سلوكه أو عدم اتفاقه مع أصول الأخلاق يرتبط ارتباطا وثيقا بدراسة الانسان طبقا لمناهج علم النفس والطب وغيرهما من العلوم .

ولما كان الانسان كائنا اجتماعيا لايعيش في عزلة أمكن أن يكون محلا لدراسة علم النفس الاجتماعي الذي ينظر الى الانسان في ضوء سلوكه داخل الجماعة ، وفي ضوء علاقاته الشخصية مع الأفراد ، ولكنه ينظر اليه أيضا على أنه شخص يمتاز بالنشاط والحركة لا بالسكون والجمود ، مع مراعاته بالضرورة لعامل الوعي والسلوك الفردي ازاء الظروف الاجتماعية لحياته . والطريقة التي تتيح لنا أن نتبين السمات الرئيسية في النشاط الواعي للانسان في أوضاع اجتماعية معينة تتضمن اعتبارات متعددة . ولهذا كانت « غير خطية » (أي لاتسير على خط مستقيم) بأي حال من الأحوال . ويدرس علم النفس الاجتماعي تأثير العمليات الاجتماعية والنفسية على تنظيم وتطور السلوك الانساني في مجال الانتاج المادي والعقلي ، وفي مختلف النظم الاجتماعية والحركات الاجتماعية الكبرى . ويرى علم النفس الاجتماعي أن الانسان كائن متكامل بتكوينه النفسي الاجتماعي ومختلف أوجه نشاطه . ويفضي التأثير المتبادل من كل هذه الأمور الى عملية مباشرة معقدة . وعلى علم النفس الاجتماعي تقع مهمة دراسة الارتباط بين كل هذه الأمور .

على أن علم النفس الاجتماعي لايمكن في كافة جوانبه الكبرى أن يطبق تطبيقا طبيعيا دون أن يأخذ في اعتباره أن الانسان كائن بيولوجي كما هو كائن اجتماعي . وبعبارة أخرى أن سلسلة العلوم المترابطة تمتد من علم النفس الاجتماعي ، الى البيولوجيا ، الى علم الوراثة ، الى الفيزياء ، ثم الى الطب .

والانسان ككائن بيولوجي موضوع للبيولوجيا التي تسعى لتحديد قوانين نموه المادي الأساسي . ولكن بعض الخصائص المميزة التي ينفرد بها الانسان باعتباره كائنا

اجتماعيا ترتبط بخواصه الطبيعية والبيولوجية « المحضة » • واذا سلمنا بأن الانسان كائن بيولوجي اجتماعي وجب أن نتحقق من العلاقة بين الجانب البيولوجي والجانب الاجتماعي حتى يتسنى لنا أن نقدر على الوجه الصحيح الديناميكا المعقدة للارتباط بين مجموعة القوانين الخاصة بالجانب البيولوجي ومجموعة القوانين الخاصة بالجانب الاجتماعي (سواء أكانت كلتا المجموعتين متجاورة أم متداخلة بحكم تأثير كل منهما في الأخرى) • وعند سبر أعماق البنية الحيوية للانسان تدرس البيولوجيا العوامل التي تغير من هذه البنية ، سواء على مستوى الجزيئات الدقيقة أو على مستوى المظهر الخارجي • ولكن من المهم أيضا أن نحدد دور العامل البيولوجي في الانسان الاجتماعي ، وتأثير البنية البيولوجية على الوضع الاجتماعي وشكل الارتباط بين هذين الأمرين • وهنا يتدخل علم النفس وعلم الأخلاق بحق • وتقارب البيولوجيا كلا من هذين العلمين ، ولكنها أدت في أثناء تطورها الى ظهور علم ثالث ، هو علم الوراثة •

وتكمن مشكلة علم الوراثة في تحديد القوانين التي تحكم الوراثة حتى يتسنى معرفة أسباب الأمراض وأعراضها • ولكن هناك جانب آخر لهذا العلم ينجه نحو الأخلاق • وبيان ذلك أن التحكم الاجتماعي في التطور النهائي للنوع الانساني (السكان) ينطوى على احتمال الاحتفاظ بالوحدات المرضية التي تطيل من أمد شذوذ النوع الانساني في التطور الوراثي • ولذلك فان المشكلة الوراثية تتخذ بعدا اجتماعيا فلسفيا وبعدا علميا ويرتكز حلها على الاستعانة بعدة علوم يتفاعل بعضها مع بعض ، ومن أهمها الطب والبيداجوجيا (التربية) •

ويعنى الطب بتحسين حالة الانسان البيولوجية والاجتماعية في الأحوال العادية أو المرضية • ومهمته الأساسية دراسة العملية التي يمكن بها مكافحة الأمراض • ومن أهم خصائصه دراسة الظروف (الاجتماعية والمادية للحياة ، والانتاج ، الخ) التي يحتمل أن يصاب فيها الانسان بوعكة أو بمرض • وتكمن مشكلة الطب الاجتماعية والفلسفية في معرفة الظروف المثلى المؤدية الى الوقاية من الأمراض الخ •

والجانب العلمي والفلسفي في الطب هو الدراسة التفصيلية (مع مراعاة معطيات العلوم الأخرى ، وبذلك تكون الدراسة تركيبية وتحليلية) لطبيعة الانسان (بما في ذلك أشكال الأمراض المختلفة) رغبة في تحسين صحته • ولكن هناك أيضا جانبا أخلاقيا لبعض مشكلات الطب (نقل الأعضاء الخ) يجب أن لا يغيب عن البال • وكل ذلك يدل على أن البعد الفلسفي للانسان أمر مشروع تماما فيما يتعلق بالطب •

والبيداجوجيا تدرس الانسان كهدف للتربية والتعليم وتعتبره كيانا فرديا يتغير بالدراسة والتمهين (١) (الاعداد لمهنة من المهن) • ولما كان الانسان حين يندمج في النظام الاجتماعي يتمثل القيم التي يشتمل عليها هذا النظام (مادية وروحية)

---

(١) Apprenticeship

وجب أن نعرف : كيف يتمثل هذه للقيم أو كيف يدركهـا ، ثم يطبقها ويضعها موضع التنفيذ • والمشكلة الكبرى في البيداجوجيـا هي معرفة : كيف ينمي الفرد فكره ، ونشاطه ، وكفايته ، ويحقق هدفه ، وأيضا كيف : يتعلم، ويرقى بوعيه الأخلاقي،وصفاته الذاتية ، وقواعد سلوكه في معاملاته مع المجتمع • وتتلخص مشـكلات البيداجوجيا في معرفة : هل التعليم وتلقي المعرفة يؤثر في القيم الشخصـية (القيم الانسانيـة والعائلية الخ) • وهذه المسألة تحتاج إلى دراسة على مستويات متعددة ، لا على المستوى التربوى فقط ، لأنها تمس الاعتبارات السيكولوجية ، والاجتماعية ، والأخلاقيـة ، والجمالية ، وغيرها من الاعتبارات ، كما تمس الاعتبارات المحضة الخاصة بنظرية المعرفة• وفي هذا الضوء تقترب البيداجوجيا من الفلسفة ، والقانون ، والأخلاق ، وعلم الجمال، وغيرها من العلوم المختصة بدراسة الانسان ، كل بوسائله الخاصة •

ومما يتقدم يتضح لنا أن الانسان عبـارة عن ظاهرة فريدة في تعدد جوانبها ، ولذلك كان مبحثا لعلوم مختلفة ، ويدرس كل منها جانبا أو قليلا من الجوانب المختلفة التي تشتمل عليها الشخصية الانسانية ، ولكنه في الوقت نفسه يتجلى لعين الباحث المدقق بكل جوانبه ، أي بكيانه كله •

والانسان باعتباره كيانا قائما بذاته هو مبحث للعلوم الطبيعية (لأنه مادى في جوهره) ، كما هو مبحث للعلوم الاجتماعيـة (لأنه هو الانعكاس الفعلي للعـالم الاجتماعي الذي يعيش فيه) • ولكن اذا كانت العلوم الطبيعية (البيولوجيا ، والكيمياء والفيزياء) لاتهتم الا ببيئته الطبيعية (وجـوده العضـوى) ، والعلوم الانسانيـة (التاريخ وعلم الاجتماع الخ) لاتهتم الا بالمكونات الاجتماعية لشخصيته الانسانية . فان الفلسفة تهتم بالانسان بصورته المتكاملة (تسلم بوجوده العضوى) ثم فوق ذلك كله تتغلغل في طبيعته الاجتماعية •

ولذلك فان الفلسفة العلمية المبنيـة عـلى معطيات العلوم الطبيعية (نظـريات الوجود العضوى للانسان) تسلم بالأساس البيولوجي للانسان ، ولكنها لا تفسر ذات الانسان طبقا لذلك الأساس ، بل تقول ان الذات الانسانيـة توجـد في العـلاقات العادية بجملتها • وهذه الفلسفة تمكننا من فهم وتفسير نشاط الانسان ، وتطوره ، ووضعه الحقيقي • وتقول هذه الفلسفة أن الانسان هو طبيعة مفكرة وليس هو الطبيعة برمتها ، بل هو « طبيعة اكتسبت الصبغة الانسانية » في أثناء تاريخها • وان الرباط الذي لاينفصم بين الانسان والطبيعة يتيح لنا أن ندرك أن الانسان قادر حقا على اقتحام الطبيعة (بنشاطه المادى) وأنه يستطيع التمييز بين هدف المعرفة وتطبيقها • وفي رأى الفلسفة العملية أن حقيقة الانسان لاتمثل في مبدئه الروحي وهو الضمير ولا في كيانه الجسمي ، وان كان كلاهما جوهريا ، ولكن حقيقته تجمـع بين العنصر الطبيعي

والعنصر الاجتمــاعي ، بين العنصر الجسمي والعنصر الروحي ، بين العنصر الموروث والعنصر المتطور ، وذلك في أثناء حياته ·

ان دراسة الانسان ككائن فعال وعاقل هي أكثر مشكلات الفلسفة الحاحا · ومن الممكن حلها باللجوء الى معرفة الانســان معــرفة متكاملة · وتزودنا الفلسفة نفسها بالمنهج الذي يجب أن يرتكز على أســاســه التفاعــل العلمي بين مختلف العلوم في دراسة الانسان ·

ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبي	العدد وتاريخه
● الذاكرة والتكهن فى بيولوجيا نفسانية لفن العرافة بقلم : رولاند فيشر	Memoire et Prediction Pour une psyclo-biologie de la divination Par : Roland Fischer	العدد ١٠٨ عام ١٩٧٩
● فرويد ومشكلة النظام الاجتماعى أو العودة الى توماس هوبز بقلم : دينا وميكائيل وينشتاين	Freud et la problême social ou le retour à Hobbes. Par : Michael et Deema Weinstein	العدد ١٠٨ عام ١٩٧٩
● البيئة : نظرة مختلفة بقلم : لويس ارينلا	Ecology, a different perspective By : Louis Arénilla	العدد ١٠٤ عام ١٩٧٨
● الانسان موضوعا لكل العلوم بقلم : ايفجينى ميخائيلوفتش بابوسوف	Man as a subject of interdisciplinary studies By : Evgueni M. Babossov	العدد ١٠٤ عام ١٩٧٨

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٠/٣٨٥



نوفمبر ١٩٨٠ / يناير ١٩٨١
العدد الحادى والخمسون
ـ السنة الرابعة عشرة

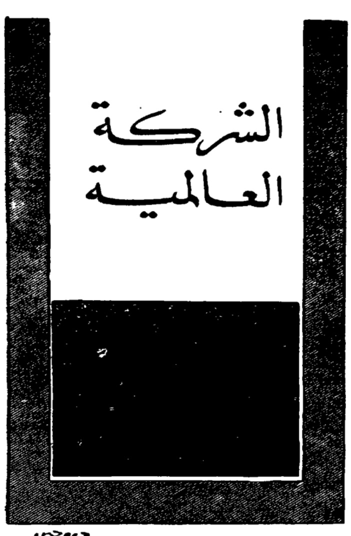
مختويات العدد

● الشركة العالمية
بقلم : شارل هـ . تاكى
ترجمة : أمين محمود الشريف

● المهرج والمجنون
بقلم : باولو سانتر سانجيلى
ترجمة : د . لطفى فطيم

● تقليد روما للحضارة الهيلينية وقضية التقليد والأصالة
بقلم : بول فنى
ترجمة : أمين محمود الشريف

● معالجة جديدة لفاعلية الكلام
بقلم : هوارد جيلز
ترجمة : محمد جلال عباس



المقال في كلمات

الشركة العالمية هي مؤسسة تجارية عامة تستند الى نظام المعلومات وتتخذ القرارات وتوجه السياسة العامة لفروعها التجارية التى تعمل تحت سلطات متعددة • وتختلف الشركة العالمية الحديثة عن سوابقها فيما يتعلق بكافة أوجه النشاط والتنظيم المفروضة عليها بحكم التقدم التكنولوجى الذى لم يسبق له مثيل ، ولقد كانت الحرب العالمية الأولى حافزا قويا للتطور التقنى • وفى كل مرحلة من مراحل ما بعد الحرب حالت ذكريات المذابح التى ارتكبت باسم المبادىء السامية دون حدوث ادنى حد من المصالحة والتوفيق يمكن ان يؤدى الى تقدم الانسانية • اذ ظلت روح العداء ترفرف على علاقة الدول مع أعدائها السابقين ، ويشتعل أوار الحرب من جديد بين حلفاء الأمس • وأصبح الحكم المطلق سياسة ثابته بعد ان كان وسيلة مؤقتة للحكم • ومن راى نورمان أرنولد أن اذعان الشركات

الكاتب : شارل . ه . تاكى

ولد فى باريس عام ١٩١٢ · حصل على دبلوم المدرسة الحرة للعلوم السياسية · مستشار فى الأعمال المالية والتجارية الدولية وفى مجالات الاستثمارات ، اصبح مواطنا امريكيا منذ ١٩٤٢ وتولى عدة مناصب حكومية · له مؤلفات عديدة

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية وسابقا رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة

الخاصة للحكومة كان من الأسباب الرئيسية للحرب العالمية الثانية ومن جهة أخرى يبدو أن تواطؤ هذه الشركات مع الحكومة فى الدول الحرة قد أضعف مد روح الحرص على المصلحة العامة · والحق أن السبب الرئيسى للفضائح التى علقت باتحادات المتعين فى الماضى يرجع الى تواطؤها مع الحكومات ·

وعن الشركات العالمية بعد الحرب العالمية الثانية يقول الكاتب أنه لولا حرية التجارة لما أمكن الوصول الى مستوى الرفاهية الحالى ، كما أن تبويب وتحليل البيانات من أهم المستحدثات التى أدت الى هذا · ان تبويب وتحليل البيانات يمكن المشروعات من مواجهة المشكلات الناجمة عن زيادة تعقد التكنولوجيا ، وعن ضرورة الاستفادة فى الانتاج من الخبرة المكتسبة من مجالات متعددة من المعرفة · وقد تلقت الشركات العالمية أول دفعة لها من التوسع الذى حدث بعد الحرب قبل أن تسهم بنصيبها فى التقدم الاقتصادى · ومن الأسس التى قام عليها الرخاء بعد الحرب اتفاقات الاعارة والتأجير

وقت الحرب ، مما أدى الى تفادى أشعة الديون بين الحلفاء والمساعدة الاقتصادية التى قدمت للأعداء السابقين • ومن الممكن توضيح توسع الشركات العالمية بالأرقام لا بالكميات ، ولكن يجب التنبيه الى أن هذه الارقام لاتمثل سوى جزء من المجموع الكلى •

ويقول الكاتب ان الطابع العام لظاهرة الشركات العالمية يكفى لتبديد الوهم بأنها أداة من أدوات الهيمنة • ومن الأمور التى تغرى بعضهم بالقول بأن الامبريالية هى آخر مراحل الرأسمالية أن يرى فى نمو الشركات العالمية دليل على الاتجاه للدمو نحو الاحتكار الصناعى • وهذا بند آخر من بنود العقيدة الماركسية والواقع أن هذا البند يؤدى الى نمط جديد من المنافسة يختلف عن النمط التقليدى ، ولكن له مثل النتائج نفسها •

الشركة العالمية (١) هى مؤسسة تجارية عامة تستند الى نظام المعلومات وتتولى اتخاذ القرارات ، وتوجيه السياسة العامة لفروعها التجارية التى تعمل تحت سلطات متعددة • ولها هدف محدد وواضح ، هو تحقيق الربح من خلال انتاج وبيع السلع أو الخدمات • وربما كانت هذه السلع أو الخدمات هى الحاسبات الالكترونية ، أو فطائر البيف (لحم البقر) ، أو تنظيم وقت الفراغ ، وذلك تحت أسماء مختلفة مثل شركة أ • ب • م • أو ف و ، مكدونالد ، أو نادى البحر المتوسط •

ومنذ ثلاثة آلاف سنة كان التجار الفينيقيون والأغارقة يبحرون بعيدا عن الشاطىء ، ويعيشون كالأجانب بين أهل دول المدينة (مدن لها صفة الدولة) • ثم قامت العصبة الهنسية (٢) ومدينة البندقية ، والأمراء التجار ، بتسيير قوافل تجارية عبر آسيا والصحراء الكبرى قبل أن تتوطد دعائم الفكرة القومية فى أوربا بزمن طويل • وبعد عصر النهضة أسست شركات الهند المتمركزة فى الأراضى المنخفضة وفرنسا وانجلترا قواعد أمامية فى بلاد الملوك الأجانب • وعندما فقدت هذه البلاد استقلالها فيما بعد ظلت الشركات الزراعية والتعدينية والتجارية تربط بين الامبراطوريات الاستعمارية والمستعمرات التى لم تصبح قط وحدات قومية • وأخيرا أقامت الشركات الصناعية فى القرن التاسع عشر ـ كشركة سنجر على سبيل المثال ـ فروعا للانتاج الآلى خارج حدود بلادها الأصلية • ومعروف أن التجارة فى باب المال والائتمان كانت دائما تجارة دولية •

وتختلف الشركة العالمية الحديثة عن سابقتها فيما يتعلق بكافة أوجه النشاط والتنظيم المفروضة عليها بحكم التقدم التكنولوجى الذى لم يسبق له مثيل ، اذ توصلت الى ابتكار أعظم وسائل الانتاج تقدما ، واستطاعت بفضل طرق المعلومات واتخاذ القرارات أن تؤسس علم الادارة الحديث • وفى الوقت الذى أبرزت فيه التكنولوجيا التطبيقية هذه الطرق والوسائل أخضعت النظام الاقتصادى للنظام الرأسمالى ، وبذلك راحت الشركة العالمية ضحية نجاحها فأصبحت زبدة ذلك النظام الرأسمالى ، وصارت

في نظر الكثيرين رمزا لاستغلال الانسان لأخيه الانسان ، وخضوع الشعوب لسلطة الامبرياليين •

وفي الوقت نفسه تضاعف عدد الدول ذات السيادة في العالم ثلاث مرات ، ولم تترك هذه الدول أي شبر من الأرض دون أن تبسط عليه سلطانها ، واعتدت على حرية البحار ، والأفق الأعلى من الغلاف الجوى ، في حين اعتبرت حدودها مقدسة ، وجعلت السيطرة الاقتصادية من أهدافها الكبرى • على أنه يجب أن لا يفوتنا أن هذه الظروف ليست جديدة في تاريخ البشرية • ويمكن القول ان الشركة العالمية التي تعالج المشكلات الاقتصادية على نطاق عالمي كانت بمثابة لحن اضافي في هذا التطور الأساسي ، فهي تقتحم علينا الارض التي ورثناها عن أسلافنا ، بل تقتحم حدود الدولة الجديدة ذات السيادة • ولايستطيع الدوليون القدامى أن يغفروا لها أنها رفعت من جديد لواءهم المهجور ، كما أن أنصار القومية لايسعهم الا أن يصبوا عليها وابلا من اللعنات •

وكيفما كان الأمر فان التهم الموجهة الى الشركات العالمية ، كالرشوة ، والمضاربة في سوق المال ، والتهرب من دفع الضرائب ، ليست بحاجة الى اثبات •

وتتسم هذه التهم بطابع الغرابة والطرافة بحيث تثير اهتمام الجمهور ، كما أن هذه الجرائم تتملق أهواء التحاملين على هذه الشركات ، ولكنها تحد من أوجه النشاط العالمي لهذه الشركات ، فجعلتها بعيدة ــ برغم ما أحرزته من نجاح ــ عن القيام بالدور الاجتماعي المقدر لها •

هذا والدراسة الآتية مستقاة من عدد كبير من الوثائق التي نشرها كل من مركز الشؤون الدولية (٣) التابع لجامعة هارفارد ، والمدرسة التجارية لخريجي هارفارد . ومركز الشركات التجارية التابع للأمم المتحدة • والمؤلف مسئول وحده عن التفسيرات والنتائج التي يتضمنها المقال • واذا بدت هذه الأخيرة متعارضة مع مقاصد المروجين لهذه الشركات العالمية فلأن هذه المؤسسات تتأثر بالملابسات التي نشأت فيها أكثر مما تتأثر بأهداف هؤلاء المروجين • وقد تلتقى هذه الشركات ــ مع اختلافها البين ــ عند هدف مشترك • مثال ذلك أن حافز الربح قد أدى بين الحربين العالميتين الى ظهور نوع من الكارتل (٤) (اتحاد المنتجين منعا للمنافسة) يقضي على روح المنافسة والتقدم، في حين أنه يعد اليوم مسئولا عن قيام الشركات العالمية التي سوف تكشف الأيام عن المدى الكامل لما عسى أن تقدمه من خدمات •

منشأ الكارثة

النواحي التقنية

لقد كانت الحرب العالمية الاولى (١٩١٤ – ١٩١٨) – كأى حرب من الحروب – حافزا قويا للتطور التقنى ٠ وفى وسعك أن تقول اننا ندين لها بالتقدم فى محركات الطائرات ، والمواصلات اللاسلكيه ، والكيمياء ، والجراحه ، والصحه ، وادخال التحسينات التي لاتحصى على الآلات البسيطة التى اخترعها سيمنز ، وبيل ، واديسون، والأخوان رايت ٠ وفى الفترة التالية للحرب أصبحت تطبيقات الحرب حافزا للبحوث الأساسيه التى بشرت بظهور العصر النووى نتيجة الجهود التى بذلها بلانك ، واينشتاين ، والامير لويس دى بروجلى ٠ وأدى فصل الغازات النادرة على يد جورج كلود الى فتح طرق جديده أمام الكيمياء العضوية ، وعلم المعادن، وانشاء صناعة التبريد الجديدة ، واخترع كور توند وديبونت الألياف اللدائنيه الأولى كما اخترع براون وزوفرى تربينات الغاز ، وأحدث باير وهوشست ثورة فى صناعة الأصباغ والعقاقير ، وأدخل بروكتر وجامبل ويونيليفر منظفات جديدة ٠ وجملة القول أن الأسس التقنية لنهضة اقتصاديه لاحد لها قد وضعت ، ولكن هذه النهضه سوف تضار بالازمات والتدخلات السياسية العنيفه الناجمة عن روح العداء التى خلفتها الحرب للانسانية ٠

النواحي السياسية والاقتصادية

فى كل مرحلة من مراحل ما بعد الحرب حالت ذكريات المذابح التى ارتكبت باسم المبادىء السامية دون حدوث أدنى قدر من المصالحة والتوفيق يمكن أن تؤدى الى تقدم الانسانية ، اذ ظلت روح العداء ترفرف على علاقات الدول مع أعدائها السابقين ، ويشتعل أوارها من جديد بين حلفاء الأمس ٠ يضاف الى ذلك أن الانتاج الزراعى الذى تضاعف ابان الحرب تعرض لخطر المنافسة من جانب البلاد المحررة ، حيث لجأ كل من الفريقين الى حماية نفسه ضد الآخر ٠ ثم ان الحدود الجديدة التى قامت على أنقاض امبراطورية النمسا والمجر القديمة حملت الدول الجديدة على التماس النمو الاقتصادى عن طريق العزلة ، وأدت قضية تعويضات الحرب وديون بعض الحلفاء قبل بعض الى الاخلال بموازين التجارة والمال ، وشجع ذلك أوهام الدائنين وأثار سخط المدينين ٠ وشعر بهذا السخط سكان المستعمرات الذين استغلهم سادتهم الاستعماريون ، وراحوا ضحية المنازعات التى نشبت بين هؤلاء السادة ، وأدى وجود طبقة مالكة لكل شيء وأخرى معدمة لاتملك أى شيء الى اثارة روح الأنانية بينهم ، أو زيادة مطالبهم ٠

وأصبح الحكم المطلق سياسة ثابتة ، بعد أن كان وسيلة مؤقتة للحكم ، لأنه كان فى نظر الجمهور وفى مجال التطبيق الاقتصادى هو الوسيلة لخلق العمالة ٠ وكان العالم الاقتصادى كينز هو صاحب هذه الفكرة ٠ وساعدت الحماية الجمركية أحيانا على التقدم، اذ قيل بأنه متى استخدمت المواد الرديئة الصنع محل المواد المتقنة الصنع شجع

ذلك انتاج المواد الصناعية ، وهيأ ـ فوق ذلك ـ حججا جديدة للحد من الواردات ٠ ثم انهارت التجارة الدولية بعد فترة مؤقتة من التعمير واعادة البناء ، فهبطت بين سنتى ١٩٢٩ و ١٩٣٣ من ١٩٣٦ الى ١٢ بليون دولار فى العام ٠ وأصبحت عوائد الصادرات غير كافية لسداد القروض والديون التى منحت لجمهورية ويمر الألمانية (٥) من قبل رجال البنوك المغرقين فى التفاؤل ، كما منحت لما بقى من النمسا والدول التى ورثتها ٠ وتم تجميد هذه الديون أولا بواسطة الدائنين أنفسهم كلفتة يعبرون بها عن حسن النية التى وضعت فى غير موضعها ، وثانيا بمقتضى الاجراءات التعسفية التى اتخذت لفرض الرقابة على النقد ٠ وكانت هذه الاجراءات نذيرا بابتزاز هتلر ، وتجارة الرقيق ٠ ونوجئت السلطات المالية بهذه التطورات ، فغيرت سعر الخصم فى غير أوانه ، وعجلت بالأزمة التى تكهن بها الاقتصاديون ، وتفاقمت هذه الأزمة بانهيار وول ستريت (سوق المال الأمريكية) ، وعمت البطالة ثلث القوة العاملة فى الدول الصناعية ، وبدا النظام الرأسمالى محكوما عليه بالاخفاق ٠

وتتضح مسئولية المشروعات الخاصة فى كل هذه التطورات المتتابعة ، فقد سعى أصحاب هذه المشروعات الى تدخل الحكومة ، وبذلك أسهموا فى القضاء على قوى السوق أو ـ على الأصح ـ فى اضطرابها ٠ ونادوا بفرض الرسوم الجمركية حماية لصناعاتهم ، وفرض حظر على التجارة ، واتباع نظام الحصص ، كما أبدوا نظام رقابة النقد ، وتخفيض العملة بغية المنافسة ٠ ثم أدرك أصحاب المشروعات الحرة أن هذه البدع المستحدثة تحد من آفاق المستقبل أمامهم ٠ ولكن التقدم التكنولوجى شجع آمالهم ، فسعوا الى انقاذ ما يمكن انقاده ، فعمدوا الى كل الوسائل التى جعلها القانون فى متناولهم ، وهى التشريع والتعاقد ٠ ولجأوا الى الاحتكار القانونى الذى يحد من اتباع أساليب وطرق جديدة . وهو براءة الاختراع (٦) ٠ لجأوا الى اتحاد المنتجين ، وهو الكارتل ٠

الكارتل ، وبراءة الاختراع

فى الاقتصاد القائم على حرية التعاقد يتأكد الحق الخاص فى براءة الاختراع على حساب الهدف الاجتماعى ، الا وهو تشجيع الابتكار ٠ ذلك أن الملكية الصناعية هى حل وسط بين المنافسة والاحتكار ، اذ هى احتكار خاص الى أجل معلوم ٠ ولذلك يمكن التلاعب به بحيث يستغل لخدمة صاحبه ، لا لتطوير الاختراع نفسه ٠ وبيان هذا التلاعب أن النصوص القانونية التى توضح هدف الاختراع يمكن استخدامها فى مد أجل براءة الاختراع ٠ ونظرا لأن سريان مدة الاختراع يبدأ من تاريخ منح البراءة فان صاحب الاختراع يمكن أن يماطل فيؤجل تاريخ انتهاء البراءة الى ما بعد الاستخدام الأول لاختراعه بزمن طويل ، وبذلك يطيل أجل الحماية القانونية لاختراعه ٠ ومن الممكن أيضا أن يلجأ الى طريقة أخرى غير قانونية هى الاحتفاظ بسرية اختراعه الى أجل طويل ، وذلك بنشر مواصفات غير كاملة لاختراعه ، وبذلك يحول دون تطوير الاختراع بعد تداوله بين الجمهور ٠

وبامتداد أجل امتياز الاختراع على هذا النحو يمكن استغلاله للحيلولة دون المنافسة بين المخترعين ، وذلك « بحبس » كل اختراع جديد ٠ وبيان ذلك أن صاحب الاختراع يستطيع مثلا أن يجرى أبحاثه ، ويسجل اختراعه ، ويحتفظ به لنفسه ، وبذلك يحبس اختراعه دون الاستفادة مما عساه أن يدخله منافسوه من تطوير على اختراعه ، وبذلك يحول دون المنافسة بين المخترعين ٠ وعلى العكس من ذلك يستطيع هو اجراء أبحاث فى تكنولوجيا منافسيه ، ويعمل على تطويرها ، دون أن يطلعهم على نتائج أبحاثه ، وبذلك « يحبس » هذه التكنولوجيا أيضا بالحيلولة دون ادخال أي تطوير عليها ، فهو فى الحالين يغلق باب التطور فى وجه اختراعه هو واختراع غيره على حد سواء ، فلا هو أفاد ولا هو استفاد ٠ وقد شاعت هذه الطريقة فى فترة ما بين الحربين العالميتين فى مجال الكيمياء العضوية والبترو كيمياء (كيمياء البترول) ٠

والحق أن مثل هذه الطريقة لم تستمر الى الأبد ٠ وقد كان نجاحها خلال العقد الرابع يرجع الى عدة أسباب ، منها أن الظروف الصعبة حالت دون حرية الباحثين ، فاضطرتهم الى قصر اختراعاتهم على أرباب الأعمال الذين استظلوا بحمايتهم ٠ ولكن السبب الأهم أن التكنولوجيا فى ذلك الوقت كانت مقصورة على الاختراعات الأساسية. وكانت هذه قليلة العدد ، وبذلك أمكن احتكارها ٠ ولكن لما ازدادت التكنولوجيا تعقدا ، وتشعبت فى كثير من الاتجاهات الجديدة ، حال ذلك دون احتكارها بسهولة ٠ بيد أن ذلك اقتصر على المستقبل ، أما الاختراعات فى فترة مابين الحربين فقد كانت بسيطة جدا ، بحيث أمكن احتكارها بغير حق ٠

وفى أثناء هذه الفترة أمكن مد أجل احتكار المخترعات ، وساء استخدام براءات الاختراع ، ونجح ذلك فى خدمة أغراض الاتحادات الصناعية (الكارتل) ٠ وكان الذين « كتب عليهم الشقاء » فى ذلك الوقت هم ضحية رد الفعل من جانب الشركات الكبرى ازاء تقلص التجارة وهبوط القوة الشرائية ، فانقلب أصحاب المشروعات التجارية ـ التى خلقتها المنافسة ـ على السوق ، وتحسروا على « فوضى المنافسة » ، وانضموا الى معارضيهم الاشتراكيين فى التنديد « بقانون الغابة » ، ولكنهم رأوا فى حرية التعاقد وسيلة للتكيف مع قلة الطلب على السلع ، كما رأوا أنهم اذا اتفقوا على تقسيم الأسواق بينهم واتباع نظام الحصص فى الانتاج ، وتحديد الأسعار ، أمكنهم حماية مشروعاتهم الحرة ٠ ولكن حرية التعاقد لايمكن أن تتوافر فى الاتحادات الصناعية ، لأن هذه لاتستطيع البقاء الا فى ظل الاكراه والارغام ٠ وبدا لهم أن التقدم التكنولوجى هو الوسيلة المثلى لارغام الشركات الأجنبية الراغبة فى الافادة من هذا التقدم ، على الانضمام الى هذه الاتحادات ، وذلك بمنح هذه الشركات تراخيص باستخدام التكنولوجيا الجديدة تتضمن فرض القيود المطلوبة بشأن الكميات الواجب انتاجها ، وتحديد أسعارها ٠ وحينئذ يمكن تنفيذ « الكارتل » عن طريق رفع قضايا ضد الشركات التى تخالف نصوص الاتفاق ٠

التواطؤ بين الحكومات والمنتجين

كان منح الحق المطلق فى احتكار الاختراع وسيلة فعالة من وسائل الاكراه فى التكنولوجيات الخاصة وحدها ، اد كان هذا مثـالا واغراء فى الوقت نفسـه • ذلك أن احتكار الاختراع كان مثال الملاذ الأمين الذى يمـكن أن يوفره تدخل الحكومة الشامل ، كما كان اغراء للشركات يحددها الى طلب ذلك الحق المطلق أو ـ على الأقل ـ الترحيب بمشاركة الحكومة طبقا لالتزام قانونى ، وغاب عن الشركات أن هذا الامتيـاز الجائر يسلبها حرية العمل • ذلك أنهـا حين تلجأ الى الحكومة لتحتمى بها من قوانين السوق • فانها تفقد حريتها فى التعامل مع الحكومة تعاملا حرا خاليـا من السيطرة الحكومية ، كما أنها تصبح شريكة للحكومة فى أخطائها وسـوء تصرفاتها • وبذلك انهارت دعامة التوازن الاجتماعى ، وخضع الاقتصاد لحكم السياسة طوعا لأمر الدين توقعوا أن تخدم الأخيرة المصالح الاقتصادية •

ويرى ثورمان أرنولد (٧) أن اذعان الشركات الخاصة للحكومة كان من الأسـباب الرئيسـية للحرب العالمية الثانية • وقد تختلف الآراء حـول السبب الرئيسى بين الأسباب العديدة ـ المتصلة بالحماية الحكومية اتصالا يتفاوت قلة وكثرة ـ التى جعلت هذه الحرب أمرا لامناص منه • ولكننا نـرى أن الصلة واضـحة جدا ـ وبخاصـة فى ألمانيا ـ استـعداد بعض الدول للحرب وبين اذعان القطـاع الخاص للحكومة كسبا لتأييدها • وبيان ذلك أن النظام النازى فى سبيل ربط الشركات بالحكومة لم يكتف باشراك الشركات الصناعية فى انتاج أسلحته ، بل تعدى ذلك الى تعويق تسليح العالم الحر • فقد اتخذ ـ مثـلا ـ من الاتفاقات الخاصة بمنح التراخيص للشركات الأجنبية وسيلة لمنع انجلترة وفرنسا من شراء المعدات البصرية العسكرية من الولايات المتحدة فى ١٩٣٥ • وحتى معركة بيرل هاربور حالت هذه الاتفـاقات دون تسـليم المتفجرات الأمريكية الى بريطانيا العظمى ، كما لم تسـتطع الولايات المتحدة أن تنتج فى وقت الحاجة مادة كربيد التنجستين (وهى من المواد التى تكسب السبائك صلابة) • ولا أن تنتج المطاط الصناعى ، وهو مادة استراتيجية حيوية ، بعد أن أوقفت اليابان تصديره من الشرق الأقصى ، وكل ذلك بسبب تدخل شركات ا ج • فاربن وكروب الألمانية فى مسألة احتكار الاختراعات • ومعروف أن الحافز لاسـتعدادات ألمانيـا واليابان للحرب كان هو الرغبة فى استقرار الاقتصاد ، وخلق فرص العمل من جانب الاتحاد الصناعى الحكومى الذى أطلق عليه اسم المجمع العسكرى الصناعى •

ومن جهـة أخـرى يبـدو أن تواطؤ الشركات مع الحكومة فى الدول الحرة قد أضعف من روح الحرص على المصلحة العامة • فقد جنح اتحاد الصناعات البريطانى الى الاتحادات الاجبارية ، غير مبال بالخطر المباشر لهذا الاجراء ، وأوصى بتكوين اتحـادات دولية لاسـتغلال المواد الخام ، وحبذ حزب العمال البريطانى هذا العمل كخطوة وسيطة نحو تحقيق الاشتراكية ، وأدت هذه الأهداف الكبرى الى اهمال المشكلات الملحة • وفى فرنسا أحدثت الاتفاقات الاجبارية ارتباكا فى صفوف الجمهور ، وساعدت على الركود

الاقتصادي في وقت عصيب • ولم تنج الولايات المتحدة ــ برغم عدم ميلها الى اتحاد الشركات ــ من عدوى الكارتل ، فأضفت الصبغة القانونية على اتحاد الصناعات بمقتضى قانون الانعاش الوطني في ١٩٣٣ • ولكن ما ترتب على ذلك من الفوضى والاضطراب وصدور حكم المحكمة العليا بالغاء هذا القانون أدى الى تردد السياسة الامريكية عشية الحرب العالمية الثانية •

وأخيرا يبدو أن جرائم اتحادات أرباب الصناعات كانت من الأسباب الرئيسية لهذه الحرب ، فقد عاقت الحواجز التجارية الخاصة التى أقامتها هذه الاتحادات ما بذلته الولايات المتحدة من جهود لاستعادة حرية التجارة ، كما أن برنامج كوردل هل للاتفاقات التجارية لم يكف ــ على عظمته ــ لعقد اتفاق تجارى يحول دون وقوف العالم على حافة الهاوية • ثم ان الاتفاقات التى عقدتها البلاد الغنية بشأن المواد الخام جعلت الحكومات الاستبدادية تدعى أنها مجحفة بها ، وأعطتها ذريعة لاثارة مشاعر الجمهور • وسارعت الاتحادات الخاضعة لسيطرة ألمانيا الى استغلال البلاد التى غزتها بطريقة علمية ، وممارسة سياسة ابادة الجنس البشرى • وكانت هذه الاتحادات قد توصلت الى عقد اتفاقيات بشأن مقايضة السلع ، مما قضى على التجارة الدولية قضاء مبرما • وأدت سياسة مناهضة السامية الى ارتكاب جريمة لاتغتفر أدت فى النهاية الى القضاء على النظام النازى ، وقيل للشعب الالمانى ان هذه المناهضة هى وسيلة لحماية الاقتصاد الألمانى أى المجمع الصناعى العسكرى من سلطات التمويل الدولية • ولكن الأوهام التى ترسبت فى الأذهان عن فاعلية اتحدات المنتجين وعدم التصدى لنقد هذه الاتحادات أدى فى البلاد الديمقراطية نفسها الى ارتكاب بعض الأخطاء الخطيرة كحظر تصدير البترول الى ايطاليا مما جعلها ترتمى فى أحضان ألمانيا ، وكحظر تصدير خردة الصلب الى اليابان ، مما أدى الى معركة بيرل هاربور •

والحق أن السبب الرئسى للفضائح التى علقت باتحادات المنتجين فى الماضى يرجع الى تواطئها مع الحكومات • فما أغرب أن تنتقل هذه الفضائح أيضا الى وريثة هذه الاتحادات أى الشركات العالمية التى تعد سمتها الرئيسية هى شهرتها بمعاداة الدولة القومية •

الشركات العالمية
بعد الحرب العالمية الثانية

على الرغم من أنه يصعب على المرء أن يكون موضوعيا فى حكمه على عصره فانه لايوجد أى عذر لاغفال التغير الهائل الذى عقب الحرب العالمية الثانية • فبعض الدول لاتزال تنتهك حقوق الانسان ، ولكن لا أحد منها يجرؤ اليوم على تحدى سلامة هذه الحقوق صراحة • ثم ان النمو الاقتصادى مستمر برغم الشكوى من أنه أبطأ أو أسرع مما ينبغى • صحيح أن الرخاء الجديد لايزال معرضا للخطر ، وأن الاقتصاد العالمى مهدد ثانية بالعلاجات الزائفة لمشكلة البطالة بعد ثلاثين سنة من التقدم نحو حرية

التجارة التي لولاها ما كان يمكن الوصول الى مستوى الرفاهية الحالى ، ولكن ربما كان أفضل وقاية لهذا الاقتصاد هو الحركة العالمية التى تعكس فى مجال المشروعات نهضة تقنية ، واقتصادية ، وسياسية ، مخالفة تماما لما حدث فى الماضى •

تكنولوجيات جديدة

لقد فقدت المعلومات الخاصة التي عرفت بأنها أساس الفساد فى الماضى قوتها فى التكنولوجيا الجديدة التى ترتكز على عكس ذلك تماما ، أى ترتكز على معلومات منشورة على أوسع نطاق • ولم تعد الملكية الصناعية حجرا محجورا بحظر دخول أى اختراع جديد فى عمليات الانتاج التى تتنوع بصورة متزايدة • ففى كثير من الحالات عم استخدام الاختراعات الاساسية كما هو الحال فى عملية تبويب وتحليل البيانات التى بدأت فى الأصل كوسيلة مساعدة فى سلاح المدفعية • يضاف الى ذلك أن الطرق الجديدة فى الادارة والانتاج أصبحت أوسع قاعدة من أن تكون حكرا كبراءة الاختراع • ذلك أن النجاح فى ميدان الأعمال التجارية يتوقف على عوامل دقيقة كالخبرة فى المؤسسات التجارية ، والالمام بفن الادارة ، ومعرفة السوق معرفة تقوم على العلم ، كما تقوم على الحدس أيضا • ولم يعد فى وسع أى انسان أن « يحبس » الاختراعات ، بل لقد استردت براءات الاختراع دورها الايجابى ، فأصبحت تشجع الابتكار • وعلى الرغم من أن المشروعات معرضة للتجسس الصناعى أو التقليدى البسيط فان بقاءها مرهون بالدخول فى حلبة المنافسة من أجل استخدام المنتجات •

وعلى أية حال فان اختصاص الوكلاء الأجانب باستخدام اختراع ما ، وقصر ذلك الحق عليهم ، لم يكن سوى وسينة مؤقتة • ذلك بأن استغلال العمليات الصناعية المباشرة هو دائما أربح وأفضل ، متى أمكن ذلك • والذى حدث الآن بالفعل هو أن التقدم فى وسائل النقل والمواصلات قد جعل استغلال العمليات الصناعية تحت الاشراف المباشر لصاحب المشروع • فترى الطائرة النفاثة تنقل المديرين الى أى مكان يحتاج الأمر فيه الى المراقبة والاشراف ، فى حين أن التلفون أو التلكس يجعلهم على اتصال بالمركز الرئيسى فى الوطن • وفى الوقت نفسه أصبحت أجور النقل أرخص نسبيا مما ييسر تفريق العمليات الصناعية وتنظيمها فى مكانها بتقسيمها الى مراحل متعددة ، وتوطين المصانع بالقرب من مصدر المواد اللازمة ، أو بالقرب من السوق ، وفقا لما ينتظر من عوائد الأرباح • وهكذا نرى أن الأسلوب الجديد فى ادارة الأعمال يستعيض بالتوسع عن الاختصاص •

دور المعلومات

يعد تبويب وتحليل البيانات أهم المستحدثات التي أدت الى هذا التغيير الأساسى • فالمشروعات الحديثة لايمكن أن تقف عند حد التطبيق المتكرر لصيغة قيمتها الأساسية هى الاحتكار ، بل يجب أن تجمع بين عدد كبير من شذور المعلومات

التى تصف البيانات الفنية ، وعوامل الانتاج ، وأحوال السوق • ثم ان التوسع الجغرافى من شأنه أن يضاعف وينوع المعلومات المختزنة ، ويجعل ارسال التقارير الملونة بالأمزجة المحلية ، عن طريق البريد البطىء ، أمرا عنيفا مهجورا • فالبطاقة المثقوبة أولا ، ثم الترانزستورات ، ثم الأشرطة المغنطيسية ، ثم الدوائر المطبوعة ، ثم الجذاذة العالمية الآن ، كل ذلك يساعد على تسجيل وتخزين واسترجاع وجمع شذور البيانات المطلوبة • وفى الوقت نفسه فان المعالجة الكهربية ـ سالبة وموجبة ـ تختصر عناصر المعلومات الى أحد هذين الامرين : نعم ، أولا ، وهذا النظام الثنائى يحمى المشروعات من خطر الغموض •

ولذلك فان تبويب وتحليل البيانات يمكن المشروعات من مواجهة المشكلات الناجمة عن زيادة تعقد التكنولوجيا ، وعن ضرورة الاستفادة فى الانتاج والادارة من الخبرة المكتسبة من مجالات متعددة من المعرفة ، كما يمكنها من النهوض بتلك المهام الاقتصادية التى بدا فى الماضى أنه يصعب النهوض بها ، كمهمة تكييف الانتاج مع الندرة النسبية لرأس المال ، والعمل ، والمواد اللازمة فى مختلف أنحاء العالم ، ومع أذواق وامكانيات العملاء على اختلافهم • وأهم من ذلك أن تبويب وتحليل البيانات يستطيع ـ بالجمع بين نتائج التكنولوجيا الجديدة والتوسع المكانى ـ أن يضع المشروعات على حدود عدد من العلوم ، حيث يرجى أن يحدث الابتكار ، وأن يؤتى ثماره • ولاشك أن منهج البحث القائم على الاستعانة بمعطيات العلوم المختلفة هو الطريق الأمثل للتكنولوجيا المناسبة • تلك التكنولوجيا المؤدية الى الاقتصاد فى سلسلة العمليات الصناعية المتعددة فقط بل أيضا ذلك الاقتصاد الناجم عن الجمع بين عوامل الانتاج على أساس من المعلومات والبيانات اللازمة • ثم ان ما يمكن عمله سوف يتم عمله تحت ضغط المنافسة ، متى سمحت الظروف الاقتصادية بذلك •

المناخ السياسى والاقتصادى بعد الحرب

تلقت الشركات العالمية أول قوة دافعة لها من التوسع الذى حدث بعد الحرب ، قبل أن تسهم بنصيبها فى التقدم الاقتصادى • وخلافا للانكماش الاقتصادى الذى حدث فيما بين الحربين سجل الانتاج العالمى نموا مطردا بمعدل ٣٪ لكل فرد فى الفترة من ١٩٤٩ الى ١٩٧٥ ، فى حين زادت الصادرات العالمية بمعدل سنوى قدره ٧٪ (١) • ومن الأسس التى قام عليها الرخاء بعد الحرب اتفاقات الاعارة والتأجير وقت الحرب ، مما أدى الى تفادى أزمة الديون بين الحلفاء ، والمساعدة الاقتصادية التى قدمت للاعداء السابقين ، والاتفاقية العامة للتعريفة الجمركية والتجارة (الجات) ، والمعونة الخاصة بالتنمية الاقتصادية • وقد دعت الوفرة المتناسية فى الأسواق السابق اهمالها الى توطيد المشروعات الأجنبية •

---

(١) : تحرير التجارة ، والجباية ، والاعتماد المتبادل ، الجات ، جنيف ، ١٩٧٧

ويرجع السبب الأكبر فى هذه الوفرة الى السياسة السخية المتانية لما اتبع قبل الحرب • ولكن الحكومات أسهمت أيضا ــ كرها لا طوعا ــ فى توسع الشركات العالمية ، ولا شك أن مشروع مرشال (١) كان مثالا استثنائيا للسخاء ، ولكن المزايا التى منحت فيما بعد للاستثمار المباشر ، وبعبارة أخرى تشجيع تصدير رأس المال ، وانشاء فروع للشركات الأمريكية فى البلاد الأجنبية ، نشأت عن رغبة الكونجرس فى رفع عبء المعونة الأجنبية عن كاهل الميزانية الفيدرالية • ثم ان حرب فتنام أدت الى العجز فى ميزان المدفوعات الأمريكى ، وبذلك مولت سوق الدولار الأوربى الذى أصبح متوافرا بدرجة تكفى لتمويل الاستثمار الأمريكى المباشر فى الخارج ، بعد أن قرر الرئيس جونسون الابطاء فى تصدير رأس المال •

وأخيرا فان الدافع الى توسع الشركات العالمية كان هو القيود التى خضعت لها هذه الشركات فى وطنها ، واهتمامها بأمر مستقبلها • وحقيقة الأمر أن هذا التوسع كان نتيجة استراتيجية دفاعية • ذلك أن التنفيذ الصارم لقانون مكافحة «الترست» (٨) بعد الحرب حال دون أن تبلغ هذه الشركات ذروة نموها فى وطنها ، ودفعها الى البحث عن هذا النمو فى الأسواق الخارجية • ولم تستطع هذه الشركات أن تحقق هدفها عن طريق التصدير وحده ، لأن احتمال العودة الى نظام الحماية الجمركية كان قائما دائما • يضاف الى ذلك أن الحكومات التى أصبحت من كبار العملاء للشركات كانت تفضل أن تختص بطلباتها الشركات المستخدمة للقوى البشرية الوطنية • وقد أدت طلبات الحكومة الكثيرة الى ضرورة تعيين ممثلين محليين دائمين • وكان هؤلاء الممثلون مطلوبين أيضا لأداء الخدمات التى تعقب المبيعات • وبدون هذه الخدمات ما كان يمكن لمنتجات التكنولوجيا المتقدمة أن تجد سوقا لها • وأخيرا فانه متى أصبحت الشركة عالمية سار منافسوها على أثرها ، وحذوا حذوها ، لا لمسايرتها فحسب ، أيضا كوسيلة وحيدة للاحتفاظ بمركزهم فى الانتاج المحلى (٩) •

أرقام قليلة

يمكن أن نوضح توسع الشركات العالمية بالأرقام لا بالكميات • ذلك أن القياس يقتضى التحديد • ولما كانت الشركات العالمية ذات أبعاد عديدة تعذر تصنيفها الى فئات تمكن المقارنة بينها • وخير ما يوضح لنا ذلك هو أرقام الشركات المتمركزة فى الولايات المتحدة (١٢) • ولكن يجب التنبيه الى أن هذه الأرقام لاتمثل سوى جزء من المجموع الكلى •

كانت قيمة الاستثمار الأمريكى المباشر فى البلاد الأجنبية أى قيمة الفروع الأجنبية للشركات لا تزيد على ٧ر٢٨ بليون دولار فى ١٩٣٧ و ٣٢ر١١ بليون دولار فى ١٩٤٨• ووصلت هذه القيمة الى ١٧٦ بليونا فى ١٩٧٦ أى بزيادة ١٥٠٠٪ • والحق أنه يجب أن تدخل التضخم فى حسابنا • ولكن الزيادة تعد مع ذلك هائلة ، فضلا عن أنها محسوبة طبقا للقيمة الدفترية (المثبتة فى دفاتر الشركة) فى حين أن القيمة السوقية

(١) « تقرير عن الاستثمار الدولى » منظمة التنمية والتعاون الاقتصادى ، باريس ، ١٩٥٠

كانت أعلى من ذلك بكثير فى ١٩٧٦ • وهناك بعد آخر للشركات العـــالمية فى مجال الاقتصاد ، توضحه المقارنه بين مبيعاتها الاجمالية • وأرقام الصادرات العالميه : ففى ١٩٧٥ بلغ اجمالى الصادرات العالميه ٨٧٥ بليونا ، فى حين وصل رقم اجمالى المبيعات الى ٤٥٨ بليون دولار ، وهذا بالنسبه لفروع الشركات العالميه الامريكيه التى هى جزء من الاستثمار الأمريكى المباشر فى البلاد الاجنبية • ومن بين الـ ٤٥٨ بليونا ٣٢ بليونا تشمل بعض الصادرات الى الولايات المتحدة (بلغت جمله الواردات ٩٨ بليـــونا) ، و ١٢٥ بليونا ذهبت الى دول العالم الثالث ، و ٣٠٢ بلايين قيمة مبيعات محلية •

الاتجاه العام نحو الشركات العالمية

لقد وردت هذه المقارنات وأمثالها فى كتاب « التحدى الأمريكى لمؤلفه ج • ج • سرفان شريبر • ويبدو أنها تؤكد أن الشركات العالمية دليل على الهيمنه الامريكيه • وقد سادت هذه الفكرة دائما فى المأثورات الاقتصاديه الشعبيه ، وان كانت تخالف الحقيقه • والدليل على ذلك تلك الدراسه التى قامت بها منظمة التنمية والتعـــاون الاقتصادى ، وسجلت فيها أنه فى سنه ١٩٦٦ بلغت جمله الاستثمارات المباشرة غير الأمريكيه بالخارج أكثر من ٣٥ بليون دولار ، بالاضافه الى ٥٥ بليون دولار جمـلة الاستثمارات الأمريكيـة (١٧٦ فى ١٩٧١) • ويلاحظ أن الـ ٣٥ بليون دولار المذكورة تتضمن أرقام الشركات المتمركزه فى انجلترة ، وفرنسا ، وألمانيا والسويد ، وكندا ، واليابان ، فقط • ولم تدخل الدراسه فى حسابها بعض الشركات العالميه مثل شركة البترول الايرانية القومية ، وشركه يونيليفر ، وفيليبس ، ونسل ، وبتروبراس ، التى تراوح الدخل العام لكل منها بين ٥ بلايين دولار و ١٧ بليون دولار ، كما لـم تدخل فى حسابها عددا كبيرا من الشركات العالميه الصغيرة المتمركزة فى البرازيل ، والمكسيك ، وتايوان ، وهونج كونج ، وغيرها من البلاد المتقدمه وغير المتقدمة (١٢) • وقد أجريت دراسة أخرى (١٣) تقول بأن نسبه الاستثمارات الامريكيه الجديدة قد انخفضت فى السنوات الأخيرة • ولذلك كان من المحتمـل كثيرا أن تتبوأ الشركات العالمية غير العالمية مكان الصدارة يوما ما •

العـودة الى فـكرة الهيمنة

ان الطابع العام لظاهرة الشركات العالمية يكفى لتبديد الوهـــم بأنها أداة من أدوات الهيمنة • والحقيقة أن أشهر الأمثلة لتدخل الولايات المتحدة المشوب بالهيمنة فيما يتعلق بالشركات العالمية الأمريكيه هو اقـــامة الدعوى على بعض فروع هـذه الشركات ،لمخالفة قوانين مكافحة الترست ، والتجارة مع الأعداء • وقد أثار هـــذا التدخل سخط الحكومات الأجنبية التى ارتكبت على أرضها هذه المخالفات • ولكن هذا التدخل ألحق ضررا بليغا بالأداة المزعومة لهيمنة الولايات المتحدة ، وهى طريقـة غريبة فى تقويم الأداة عن طريق تحطيمها ، وآخر الدواء الكى • وعلى الرغـم من أن هذا التصرف يبدو متناقضا فى ظاهره ، فان له سابقة قبل الحـرب ، كانزال رجال

البحرية الأمريكية فى أمريكا الوسطى بقصد حماية شركة الفواكه المتحدة التى كانت وزارة العدل الأمريكيه تسعى فى الوقت نفسه لحلها • والحق أن مصلحة الشركة العالمية تتلاقى فى عدة نقاط مع السياسة الخارجية للدوله التى نشأت فيها هذه الشركة اصلا ، كما تتلاقى مع سياسة الحكومة المضيفة ، وان هذه الحكومة تهتم اهتماما كبيرا الى درجة لاتصدق بتنسيق سياستها فى صورة تعليمات مطردة لشريك يبتغى الربح • وواضح أن الشركات العالمية تختلف عن نظام الكرتل الذى ساد قبل الحرب • ولذلك فانها تستطيع أن تتعامل مع الحكومة على أساس الاستقلال ، دون أن تخضع لسيطرتها ، لأنها ليست وليدة الحكومة ، بل هى وسيلة للتخلص منها •

وعلى الرغم من أن ذلك واضح كل الوضوح فان خرافة الامبريالية لا تزال سائدة • ومن الطبيعى أن تنشأ الشركات العالميه السعية للربح فى الولايات المتحدة ، حيث كانت هذه الشركات أوسع الشركات نطاقا ، وأشدها رغبة فى رخاء الاسواق الخارجيه التى غذتها بما دفعته من ضرائب ، وأشدها تعرضا فى الوطن لقيود القوانين الخصة بمكافحة الترست • ومع ذلك فلا يرى الجمهور ما يعجبه فى هذا التطور التنقائى لتلك الشركات ، بل يرى فيها مؤامرة تحقق نبوءة لنين الذى قال ان الامبريالية هى آخر مراحل الرأسماليه •

منافسة جديدة
بدلا من التركيز الصناعى

ومن الامور التى تغرى بعضهم بهذا القول أن يرى – مثلا – فى نمو الشركات العالمية دليلا على الاتجاه المدمر نحو الاحتكار الصناعى • وهذا بند آخر من بنود العقيدة الماركسية • ولكن الواقع أن هذا النمو يؤدى الى نمط جديد من المنافسة يختلف عن النمط التقليدى ، ولكن له نتائجه نفسها وتبدو هذه النتائج بوضوح فى دراسات مركز هارفارد المبنية على نظرية ريموند فرنون بشأن الدورة الانتاجية • وبيان ذلك أن كل خطوة تتخذها الشركة للدفاع عن مركزها بعبور حدود جديدة ، أو باستعادة قدرتها على الكسب عن طريق تصميم منتجات جديدة ، تؤدى الى منافسة جديدة • ويمكن اثبات هذه النظرية بتحليل الانتاج العالمى من البترول ، والسيارات ، والألمنيوم ، الذى يشارك فيه عدد من الشركات يزداد باطراد (١٥) • وليس أدل على هذه اللامركزية التى لايفسرها النموذج التقليدى ولا النموذج الماركسى من تعدد أشكال السيارات ، وانتشار المواد الصلبة (المعدات الميكانيكية) والمواد اللينة (البرامج والمعلومات) التى ينتجها كل جيل جديد من الحاسبات الألكترونية من صنع شركة أ • ب • م •

وللمنافسة المتزايدة أثر فى العمالة • وايضاح ذلك أن أخلاق أحد المصانع فى مكان ما يعد دليلا على عدم اكتراث الشركة العالمية باستقرار العاملين ، وسيلها الى تصديرهم الى البلاد ذات الأجور المنخفضة ونقلهم من بلد الى بلد دون أدنى اهتمام • وترد الشركات على هذه التهمة بأن منشأ ذلك هو طبيعة العمل فى هذه الشركات ،

التى تقضى بتقديم الصالح العام على المصلحة الفردية · ولما كانت هذه الشركات « تعنى » بالربح وحده فانها تخلق نظاما يهتم فى الواقع بالعمالة والتقدم الاجتماعى · يدلك على ذلك ما توفره الشركات من فرص العمل فى المجالات التى يسمح لها بالعمل فيها ، كمجال معالجة البيانات (تنسيقها وتبويبها وتحليلها) ، والبتركيمياء ، والانشاءات الميكانيكية ، وغيرها · ويدلك على ذلك أيضا ما لهذه الشركات من تأثير غير مباشر على العمالة ، ناتج عن تأثيرها على التجارة الدولية ·

الحماية الجمركية فى وضع حرج

يمكن أن نقول عن الشركات العالمية ما قاله باسطياط عن حرية التجارة ، وهو أنه اذا أمكن الانسان أن يسبر غور فوائدها الخفية قل اهتمامه بعيوبها السطحية · وليس هذا من قبيل المصادفة ، لأن للشركات العالمية جزء لايتجزأ من حرية التجارة بعد الحرب · ذلك أن الشركات العالمية قد تعلمت الاستغناء عن الحكومة ، خلافا للكارتل القديم ، وللشركات المحلية المحضة ، ورأت فى تنويع بيئتها ، وابتكار منتجات جديدة ، وسيلة للمنافسة أجدى من استجداء حماية الحكومة · والواقع أن الشركات العالمية تتحاشى الارتباط بالحكومة ، لما تعرفه جيدا من أن توثيق الصلة بين أحد فروعها واحدى الدول القومية يضر بصلات الفروع الأخرى مع الدول ويهدم قوة التماسك فى بنيانها · هذا والشركات العالمية لاتخشى المنافسة الأجنبية لأنها جزء من هذه المنافسة (١٦) · وأكبر الظن أن الشركات العالمية حين برهنت على عبث الحواجز التجارية مهدت الطريق أمام السوق الأوربية المشتركة ، وغيرها من مناطق التجارة الحرة · واذا سلمنا بالتعسف فى استخدام الحماية الجمركية وخطرها المستمر علمنا أن الشركات العالمية ذات ميزة خاصة ، وهى أنها تقيم ضد الحماية الجمركية متراسا من اللامبالاة ·

هل يصح القول بأن هذه الفوائد تتلاشى أمام ماترتكبه الشركات من المضاربة فى سوق العملة ، والتهرب من الضرائب ، وتخصيص شطر كبير من أموالها للتكاليف والأرباح ، كما يؤثر تأثيرا بالغا فى مالية الدولة ؟ الجواب عن ذلك أن هذه التهم قد طاش سهمها وخاب مرماها · ذلك أن لجوء الشركات الى التهرب من الضراب هو رد فعل طبيعى للتدابير التى تتخذها الحكومة ضد الصالح العام كالتضخم ، والمغالاة فى الضرائب · واذا أصبح من سلطة الشركات أن تنبه الحكومة الى ضرورة منع التضخم والتخفيف من عبء الضرائب فان المواطنين الذين يعنيهم الأمر بصورة مباشرة لن يكون لديهم أى داع للشكوى ·

رسول سلام

الحق أن كل من يتحدى الحماية الجمركية يعمل من أجل السلام · وانك لتجد أن أقوى الشركات مضطرة الآن الى خدمة الوفاق السياسى لأنها ستكون أول ضحايا الصراع ، وذلك خلافا لما سبقها من الشركات التى تشجع التسلح وتؤيده · ومن عادة

الشركات صانعة السلاح ، مثل شركة لوكهيد ، أن تحتفظ بمصانع انتاجها فى بلد واحد ، وقد تنساق وراء الرغبة فى جنى المزيد من المكاسب ، برشـوة الموظفين عن طريق الوسطاء الذين تسوقهم الصدفة · أما الشركات العالميـة الحقيقية فلا تجازف بتعريض نفسها للفضيحة التى تجلبها مثـل هذه التصرفات على مؤسساتها الدائمة ، ولذلك تراها ـ بدلا من تشجيع الحرب بأى وسـيلة ـ تسعى لبث روح التفاهم بين الدول ، ستوظف أفرادا من جنسيات مختلفة · وقد أدرك جوبدن ورايت (١٧) منذ زمن طويل العلاقة بين حرية التجارة والسلام · وكان الأخير يتعرض دائمـا للخطـر متى فرضت القيود على الأولى · وتسهم الشركات العالمية فى الوفاق السـياسى بين الدول المتحضرة ، بالمساعدة على تحـرير التجـارة فى المنتجات الصـناعية ، وذلك بجعل الحماية الجمركية عديمة الجدوى فى أى قطاع تنجح فيه هذه الشركات · والحق أن سحابة الخطر (١٨) لا تخيم على أفق الشركات العالمية ، بل تخيم على أفق للزراعة التى لا تتحدى الحماية الجمركية ، كما تخيم على أفق العلاقات مـع الدول الشيوعية حيث لا يزال وجود هذه الشركات حدثا استثنائيا ·

الشركات العالمية والمعلومات

وصفوة القول أن الشركات العالمية التى هى وليدة معالجة المعلومات خاضعـة لقيود المعلومات الحرة · فهى ترفض الاحتكار فى الميدان السياسى والاقتصادى على السواء ، ولكنها تخضع لسيطرة الرأى العام الواسع الاطلاع ولا يسعها الا أن تضع معلوماتها فى خدمة المجتمع ·

وقد أصبح الرأى العام فى كثير من البلاد ، لا السـياسة التى تنتهجها حكومه واحدة ، وهو العامل الرادع لهذه الشركات ، بسبب علانية تصرفاتهـا ، فالبيانات والمعلومات التى تستخدمها متداولة بين الجمهور ، والتقارير التى تقدمها للحكومات المضيفة ، والهيئات الدولية ، متاحة للباحثين ، وكل سر من أسرارها تفشيهالصحافة سريعا، وقداستعاضت هذه الشركات عن الخضوع لسيد واحد بالخضـوع لدساتير اخلاقية متعددة بتعدد الحكومات المضيفة ، وللمعايير الصـارمة التى تسرى عـلى كل شخص اجنبى فى أى مكان · وان ما تحرص عليـه هذه الشركات عـادة من تجنب الفضائح لدليل كاف على أن الالتزامات الجديدة ليست بلا مسوغ أو مبرر · وعندما تحدوها دوافع غير سليمة الى الانحـراف كمـا حدث فى شـيلى فان العقاب ينزل بها سريعا ومدمرا ·

ومن جهة أخرى فان العلانية الاضطرارية للشركات العالمية تجعلها أداة من الدرجة الأولى فى نقل التكنولوجيا · وهذه ميزة ايجابية تضاف الى حسابها عند تقدير قيمتها الاجتماعية ، لأن نقل التكنولوجيا هو مفتاح التقدم الاجتماعى ، سواء كانت القضية هى محاربة الجوع أو اعادة دورة الملوثات أو خلق فرص العمل · وفى ذلك يقول المثل الصينى المتداول على لسان صيادى الأسماك : « خير أن تعلم الناس الصيد ، من أن تتصدق عليهم بسمكة » · وليس ثمة من هو أصـلح لهـذه المهمة من الشركات التى

تستعين بمعطيات العلوم المختلفة ، ولديها من المال ما يمكنها من تحمل نفقات العديد من التجارب اللازمة لانتاج تكنولوجيا تتناسب مع احتياجات الانتاج وظروفه (١٩) وليس هناك من هو أكثر منها اضطرارا الى نشر التكنولوجيا بسبب دورة الانتاج أولا ثم بتعليم أفراد لاتستطيع هذه الشركات أن تحتفظ بهم في خدمتها الى الأبد . ولكنهم سوف يتولون توصيل الطرق والرسائل الفنية الى أقرانهم ، كما يتولون توليد الحوافز التى بدونها تصبح هذه الطرق والرسائل عديمة الفائدة (٢٠) .

والغـــد ؟

واذا علمت أن الشركات العالمية ــ كما هو الحال الآن ــ مستقلة عن الحكومات ، وبذلك تتحاشى عيوب الكارتل ، واذا علمت أنهـا تضطلع بمسئولياتها دون اللجوء الى الرأى العام ، وبذلك تنظم أمورها بنفسـها ، واذا علمت أنهـا بنقل التكنولوجيـا نقلا يكاد يكون آليا ، أدركت أن الخطر الأكبر لايكمن فى توسعها بلا حـدود ، وانمـا يكمن في تحديد أوجه نشاطها • ولقد أسلفنا لك القول بأن هذه الشركات قد عزلت ــ أو على الأصح عزلت نفسها ــ عن أهم مجال لتلبية حاجات الانسانية الأساسية ، ألا وهو مجال الزراعة ، وبوجه أعم مجال انتاج المواد الأساسية القابلة للتجديد • وهذه المواد هى قمة الاحتياجات التى ذكرتهـا الأمم المتحدة ، وعبر عنها فاسيلى ليونتيف (٢١) • ولذلك كان من أوجب الواجبات الملحة على الدول المسيطرة نقـل التكنولوجيا ورأس المال اللازمين لانتاج هذه المواد الى أشد الدول فقرا • والآن لقد أصبح واضحا لكل ذى عينين أن الدول التى تعمل وحدها ، أو بالتعاون مع غيرها ، قد منيت بالهزيمـة ، بعد جيلين بذلت فيهما الجهود ، فى « وضع ثمرات الحضارة فى متناول الجنس البشرى كله »• وعلى هذه الدول أن تعترف بهزيمتها ، أو تتحرر من خوف السيطرة الذى حملها على عدم الاستعانة بالشركات العالمية فى اصـلاح الأراضى • ويقترح مركز الأمـم المتحدة للشركات العالمية أن تطرح هذه القضية على بساط البحث والمناقشة •

والآن يطالعنا هذا السؤال : اذا استطاعت الشركات العالمية أن تساعد الحكومة على أداء بعض وظائفها الأساسية فهل يجمل بهذه الحكومة أن تتقاعس عن ذلك ، بحجة أن هذه الشركات تهدد سياستها القومية ؟ الحق أن كل شىء يتوقف على نوع السيادة الذى يحتمل أن يسود فى المستقبل ، فاذا كانت هذه السيادة للدول المستقلة فان الحكم المطلق الذى تمارسـه معظم هذه الدول هو مكمن الخطر ، بحيث نرجو كما قال توينبى (المؤرخ الانجليزى المشهور) « أن تعمل الانسانية على تطهير العـالم من هذا الحكم ، قبل أن تتاح له الفرصة للقضاء على الانسانية نفسها » • واذا كانت هذه السيادة لدولة عالمية عظمى فان مثل هذه الدولة لن يكون فيها ملجأ للأفراد • ولكن نـوع الحـكومات الذى يمكن قبوله هو الحكومات التى تتخلى عن وظائفهـا الخاصة لمؤسسات عالمية قائمة بذاتها ، والتى تحـد من أطماعهـا ، بحيث تتفادى الانهيـار الذى تتعـرض له الدولة الواسعة السلطات (٢٢) ، حكومات تتألف ، اذا جاز هذا التعبير ، من « أوطان متعددة »•

السنا نجد فى هيئة العفو الدولية نصيرا عالميـــا لحقوق الانسان ؟ وكما أن الدفاع عن حقوق الانسان ــ الذى هو الهدف الأسمى للانسانية ــ قد أصبح هدفا دوليـــا كذلك الدين (المسيحى) الذى ظل زمنـــا طويلا أداة طيعة فى أيدى الملوك قد اصطبغ بصبغة دولية منذ أن انفصلت الكنيسة عن الدولة • واليوم نرى أن قوة القوميـــة نفســـها تستلزم أن يتم التبادل العلمى والثقافى ، والمسابقات الرياضية أيضا ، على المستوى الدولى •

ولذلك قد لاتكون الشركات العالميـــة سوى وجه واحد من أوجه الاتجاه الايجابى نحو وضع جديد يسمو على أفق الحكومة القومية الضيق • وبذلك تبعث الروح العالميـــة القديمة من جديد ، ومعها أول بصيص من الأمل فى سلام دائم •

هـوامش المقـــال

(١) كلمة «عالمية » هى الكلمة المستخدمة رسميا فى الأمم المتحدة للتمييز بين هـــذا النوع العـــام من الشركات وبين نوع خاص هو « الشركات المتعددة الجنسية » التى تنشأ فى نطاق الأنديز •

ويجدر بنا أن نشير فى هـــذا المقام الى اهتمام الأمم المتحدة بالشركات العالمية ، فقد شـكلت لجنة الأمم المتحدة للشركات العـــالمية فريق عمل لوضــع « دستور سلوك » لهذه الشركات (الوثيقة E/C10/AC. 19—3/3 يناير ١٩٧٨) وانشاء مركز للشركات العالمية فى نيويورك • ويقـوم المركز بنشر مجلة دورية هى

وقد كتب ســـيمورج • روبن مقالا ممتازا عن المشكلة القانونية للشركات العالمية بعنوان « الشركة العالمية » فى مجلة أكاديمية العلوم التى تصدر فى فيلادلفيا ، المجلد ٣٢ ، ٤ نوفمبر ، ١٩٧٧

(٢) العصبة الهنسية Hanseatic League هى محالفة بين المدن التجارية الحرة فى شمال ألمانيا • تأسست ابان القرون الوسطى ، وبلغت عنفوان قوتها فى القرن ١٤ حيث ضمت أكثر من ٧٠ مدينة حرة منها : لوبيك ، وهمبورج ، وكولونيا ، وبرسلاو ، وكراكاو • وكان أساس قوتها هو احتكارها لتجارة بحر البلطيق وعلاقتها مع انجلترة • وكان الغرض منها هو الدفاع عن مصالحها المشتركة • ومن بين نصوصها قبول المدن التجارية لمبدأ التحكيم فيما ينشب بينها من منازعات وحق اعلان الحرب دفاعا عن مصالحها • وقد تدهورت العصبة منـــذ بداية القرن ١٥ بسبب نشأة الدول القومية وشهدت سنة ١٦٦٩ آخر اجتماع لها (المترجم)

(٣) Storm Over the Multinationals, by Raymond Vernon, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1977.

وهذا المؤلف من أحـــدث المطبوعات التى تولى نشرها مركز هارفارد ، وهـــو يحتوى على طائفة كبيرة من المراجع فى الحواشى •

(٤) L'Etat et les Ententes Industrielles, by Elizabeth Dussauze, Paris, 1939.
وقد قل منذ ١٩٤٥ عدد الكارتلات ، أما كارتلات اليوم ، مثل « الأوبك » (منظمة الدول المصدرة للبترول) ومثل « أياتا » (الاتحاد الدولى للنقل الجوى) فهى مؤسسات مشتركة بين الحكومات .

(٥) النظام الجمهورى فى ألمانيا (١٩١٨ـ١٩٣٣) الذى قضى عليه هتلر وأتباعه ، نسبة الى مدينة ويمر (بكسر الواو) التى انعقدت فيها جمعية تأسيسية فى فبراير ١٩١٩ لوضع دستور ديمقراطى (المترجم)

(٦) حق الاحتكار الذى تمنحه الحكومة لكل من اخترع آلة أو صناعة ويخول له هذا الاحتكار الحق المطلق لمدة معينة فى أن يستخدم أو يبيع اختراعه (المترجم)

(٧) دور الكارتل فى الاقتصاد الحديث (Role of Cartels in Modern Economy)
Grant S. Mc Clellan, Foreign Policy Reports, New York, October, 1944.

(٨) Trust = الاتحاد الاحتكارى بين الشركات للحد من المنافسة ، والابقاء على الأسعار (المترجم)

(٩) «الشركة المتعددة الجنسية» وزارة التجارة الأمريكية ، وشنطن ، ١٩٧٢

(١٠) « مظاهر الاستثمار الدولى » ، المصدر السابق ، ١٩٧٧

(١١) تقرير البنك الدولى للانشاء والتعمير ، ١٩٧٧

(١٢) « Multinationals from Small Countries by C. F. Kindleberger and L. T. Wells, 1977.

(١٣) البروفسور برنت ولسون (جامعة فرجينيا) أشار اليها سانفورد روس فى مقال بعنوان « Why the Multinationals Trend is ebbing » ، مجلة فورشن ، أغسطس ١٩٧٧

(١٤) انظر كتاب ريموند فرنون السابق الذكر ، ص ٨١ ، شكل ١

(١٥) « دفاع عن الشركات المتعددة الجنسية » بقلم ج.ك. جلبريث ، بمجلة جامعة هارفارد ، مارس ، أبريل ، ١٩٧٨

(١٦) Richard Gobden, un révolutionnaire pacigique, by Charles H. Taquey, Paris, Gallimard, 1938.

(١٧) سحابة الخطر (The Cloud of Danger) شيكاغو ، الينوا ، نوفمبر ، ١٩٧٧

(١٨) Foreign Investment from the Third World, by L. T. Wells, Ir. Boston, 1978.

(١٩) « الشركات المتعددة الجنسية » كأداة للتنمية الاجتماعية » بقلم رتشارد ل. مير فى مجلة علماء الذرة (Bulletin of the Atomatic Scientists) شيكاغو ، الينوا ، نوفمبر ، ١٩٧٧

(٢٠) « ١٩٩٩ » بقلم فاسيلى ليونتيف ، نيويورك ، ١٩٧٨

(٢١) انظر الحاشية رقم (١)

(٢٢) « الاشتراكية والديمقراطية » بقلم شارل شارل هـ. تاكى فى مجلة «النظرات (Perspectivec) باريس ، ٢٤ يونية ، ٢ سبتمبر ، ١٩٧٦ ، ٣ فبراير و ٢ أكتوبر ١٩٧٧



المقال فى كلمات

يتناول الكاتب فى مقاله شخصية المهرج باعتبارها شخصية أسطوريه يرد ذكرها فى جميع الاساطير على نطاق العالم كله • ويشير الى أن شخصية المغفل والنديم والجوكر تظهر بشكل واضح المعالم لدى الجماعات البدائية مثلما تظهر لدى الجماعات المتحضرة ، فهى موجودة لدى الاغريق والصينيين وفى الحضارة اليابانية وفى العالم السامى • والمهرج شخصيه عجيبة لاتقوم بدور محدد وانما تستسلم لنزوات لاتستطيع لها دفعا • ان ما يقوم المهرج ينفث قوة جديدة فى الحياة •

ويرى الكاتب أن تلك الشخصية الرمزية مثلها مثل جميع الكائنات الأسطورية تظهر تناقضا وجدانيا ثنائيا وربما أكثر من ثنائى ، وهو أمر ملاحظ فى الأساطير • ويورد الكاتب آراء بول رادين وكارل كيرين وفردريك شليجل وزامجاتين حول هذا الموضوع •

الكاتب : باولو سانتر سانجيلى

ولد فى عام ١٩٠٩ فى فيوم (ريجيكا) . وهو استاذ فى جامعة تورين حيث وميادين تخصصه واهتماماته هى آداب اللغة المجرية ، وتاريخ الأساطير والرموز . وله مؤلفات عديدة فى هذه الميادين

المترجم : د. لطفى فطيم

دكتوراه فى علم النفس الاكلينيكى ، محاضر بطب الأزهر ، نقل الى العربية ، من الانجليزية والفرنسية عددا كبيرا من الكتب .

ويقول الكاتب انه لكى نفهم جيدا ما تحمله هذه الشخصية من ألغاز وما تعبر عنه من غموض يجدر بنا أن نلجأ الى الرموز . وأكثر هذه الرموز شيوعا وأعظمها وضوحا هو الجوكر فى ورق اللعب . فالجوكر موجود دائما فى جميع أنواع ورق اللعب وفى جميع الأماكن . ويتحدث الكاتب فى اسهاب عن الجوكر وما يرمز اليه . ويرى أخيرا أن المهرج أو النديم هو نوع من الارث الاجتماعى . ويقدم بعض الأفكار عن العلاقة بين العبقرية والجنون .

١ ــ لاتكاد تتمتع شخصية أسطورية بمثل ما تتمتع به شخصية المهرج من التواجد فى كافة الأساطير على نطاق العالم كله : « فلا توجد سوى أساطير قليلة مثلها يمكن أن نقول عنها دون أى شك أنها تتضمن أقدم أساليب التعبير الانسانى » . هذا ما كتبه بول رادين فى مقاله الشهير عن وضع المهرج لدى هنود أمريكا البدائيين ويستطرد قائلا : « فلم تحتفظ الا أساطير قليلة جدا بسماتها الأصلية دون تغيرات

تذكر مثل هذه الأسطورة » • فشخصية المغفل والنديم والجوكر تظهر بشكل واضح المعالم لدى كافة الجماعات البدائية مثلما تظهر لدى الجماعات المتحضرة ، فهي موجودة لدى الأغريق والصينيين ، وفي الحضارة اليابانية ، وفي العالم السامي • أما « حاوى » العصور الوسطى فهو تجسيد لتلك الشخصية من عدة نواح حيث يظهر في المسرح ، خاصة مسرح العرائس ، وكذلك في زى مهرج السيرك •

ومن الواضح أن هذه الفكرة « التيما » لها جاذبية طاغية وسحر لايقاوم وأنها وجدت منذ فجر الحضارة • فالمهرج ــ كما سنرى ــ هو على التوالى خالق ومدمر ، هو شخصية عجيبة ، تمنح وتمنع ، تغفل وتستغفل ، وفقا للموقف • ويبدو أنه كشخص لايقوم بدور محدد وانما يستسلم لنزوات لايستطيع لها دفعا لايعرف الشر من الخير أو يتظاهر بأنه لايعرفهما ، وهو يبعد نفسه من مجالهما ويرفض أن يكون مسئولا عن أحدهما أو كليهما • ولكنه خلف جنونه الظاهر يسعى الى الخير ، ورغم « شيطانيته » فانه الوجه الآخر لشيطان جوته مفيستوفيليس الذى يقول « أنا الروح المنكرة على الدوام •• ان كل ما يوجد يستحق الفناء » ، ان ما يقوم به المهرج ينفث قوة جديدة في الحياة •

هذا هو لب المشكلة • ولن نستطيع في اطار هذه الدراسة القصيرة أن نورد المصادر الثرية التى تناولت الموضوع في مختلف الحضارات البدائية ، وانما سنكتفى باقامة الدليل على أن تلك الشخصية الرمزية مثلها مثل كافة الكائنات الأسطورية الموجودة في المواقف الوجودية الأساسية أو المرتبطة بالمواقف المتطرفة في الحياة تظهر تناقضا وجدانيا ثنائيا وربما أكثر من ثنائي ، وهو أمر لاحظناه في كافة الأساطير • ان الدور الرباعى الأوجه : الخالق ، المحسن ، المخلص ، المغفل ، هو سمة مميزة للأبطال ، المهرجين • وحتى لو اختفت حالة التهريج فان اللعبة نفسها ــ ويالعجب ــ تستمر في الوجود •

فعلى هامش الزمن يقف ممثل قوة الخلق (١) هذه على مسرح العالم يؤدى أدوارا متتالية ذات نتائج سلبية أو ايجابية ، وأحيانا لاتكون له غاية « ولكن في نهاية عمله وتمثيله يغير من هيئته الأولى ليكشف لنا عن اتجاه نفسى جديد في ظل بيئة جديدة حيث لايخلق شيء من العدم » • هذا مالاحظه بول رادين مرة أخرى • فهنا يولد الجديد كنقيض للقديم أو اعادة تشكيل له • واذا نظرنا اليه من الناحية السلبية يكون الجديد دليلا على أن تصرفا معينا تكون نتيجته هى الخزى والعار بل الموت أحيانا • أيها الحاوى الملهم ، كم ضحكنا منك ، ولكنك تسخر منا ، لان ما يحدث لك هو هو ، سيحدث لنا •

ويشير كارل كيرينى في نقده للأساطير الى العلاقة بين المهرج والبيكاور الأسبانى (وهو شخصية أسبانية أسطورية لاتزال موجودة ولكن لم يتم تشخيصها بدقة)

---

(١) يقصد قوة التناسل (المترجم)

والى التطابق بين ما يقوله المهـرج وبين النكات الايطالية بنت الساعة التى يطلقها على المسرح الممثلون المتنكرون فى زى عضو الذكورة البشرى ، مما يذكرنا بأن المكر والغباء غالبا يمتزجان .

أما كارل يونج فيعلق تعليقا مثيرا عـلى أعمـال رادين ، فهو يرى ان المهرج هو صورة مطابقة للضمير البشرى الذى لم يتمايز بعد . فالشخص « المتمدين » قد نسى المهرج ولايتذكره الا بشكل مجازى عنـدما ينتابه الضيق أو يستثار عنـد اتيـانه هو نفسه لعمــل خاطىء . وهو ينحى باللائمــة فى ذلك على الجن والعفـاريت اذا كان اسكنديناڤيا أو على الأرواح الشريرة اذا كان ايطاليا . واذا كان الأمر خطيرا للغاية فانه يعزوه الى التأثيرات الشيطانية دون أن تخطر ببـاله المهالك التى قد تسـوقه اليها هذه الأشباح المنبوذة أو الأثر العلاجى النفسى الذى قد تتضمنه . « ان أسطورة المهرج تقـدم للفرد الذى نمـا وتطور ما يستقر فى أعمـاقه ثقافيـا وأخلاقيا بحيث لاينسى ماضيه . فهذه الشخصية تمارس تأثيرا فعالا على اللاشعور ، سواء تم ادراك ذلك أم لا . ان حقيقة استمرار دور المهرج بل تجدده الدائم انمـا يفسر بالنفع الذى يعدد منه . ان المهرج بهذا الشـكل هو شخصـية تابعة للجماعة ، هى مجموع كافة السمات الدنيا للفرد » .

٢ ـ الا أن هذا ليس الا جانبا واحدا من جوانب شخصية المهرج : فمع أنه مثير للضحك ومصدر للتحرر والانتقاد فانه لايشارك بالضرورة فى هذا الضحك ، بل ان موقفه غالبا هو موقف حزن واكتئاب . ذلك لأنه واع بمسئوليـة الدور الذى يقوم به والذى هو مصدر للصراع الاجتماعى . ان أهمية هذا الدور واتجاه المهرج كان دائما موضع نقاش . وفى هذه المرة بدلا من الاتيـان بأمثلة أو نصـوص سيكولوجيـة أو أنثروبولوجية سأقدم صورا شعرية .

ففى كتابه « لوسينده » كتب فردريك شليجل عن موقف هزلى يقول : « يذكرنى هذا الموقف بمهرج مشهور كان حزينا على الدوام فى حين أنه يضحك الناس . ان المجتمع فوضى لايضفى عليه الانسجام الا الهزل ، فما لم تضحك ونسخر من العواطف فانها ستتكاثف فى كتل سميكة تغطى كل شىء بالظلام » . كمـا نجـد أرنسـت يونجر ـ وهو من الكتاب المعاصرين ـ يستخدم هذه العبارات تقريبا : « ان السخرية مسبوقة دوما بالشقاق » . ويسرد بعد مشاهدة عـرض للسـيرك تأملاته حول دور الرشاقة التى تحيط بكل حركة فى السيرك ، وحول سحر وروعة العرض الذى لاينقطع حيث تتضح الأصول البالغة القدم للحاوى المشعوذ « الذى يجوب الآفاق كالتاجـر بحثا عن الأمان » .

وفى النهاية يقول زامجاتين فى كتابه « نظرية النثر » : « ان هناك وسيلتين فقط للتغلب على ماهو مأساوى فى الحيـاة : الدين والسخرية » . ومما تجدر الاشارة اليه فى هذا الصدد أن الكثيرين لاحظوا أن الضحك هو فى الأســاس مظهر من المظاهـر المعادية للدين .

ولهذه الشخصية سجل كامل من الألقاب فى مختلف اللغـات ، فهو : المهرج ، والمضحك ، والنديم ، والمغفل ، والمحتال ، والأهبل ، الى آخـر ذلك من التعبيرات المتشابهة ، وكلها ذات دلالة وموحيـة ومتنوعة تنوع الملابس التى يلبسها هذا البطل الواحد ذو المئة مظهر ٠

ولكى نفهم جيدا ما تحمله هذه الشخصية من الغاز وما تعبر عنه من غموض من المفيد أن نلجأ الى الرموز ٠ وأكثر هذه الرموز شيوعا وأعظمها وضوحا وأغناها من حيث المعنى هو الجوكر فى ورق اللعب ٠ فالجوكر موجود دائما فى جميع أنواع ورق اللعب وفى جميع الأماكن بما فى ذلك جنـوب الهند ٠ وفى أوربا يجده المرء دائما فى صورة « الجوكر المرح » متدثرا بلباس نديم الملك أو مهرج البلاط ٠ وهو ورقة قوية حيث أنه وفقا لقواعد اللعب اما أن يكون « الكل فى الكل » واما أن يكون عديم القيمة٠ وفى أوراق التاروث (وهى نوع من أنواع ورق اللعب) يبلغ تصور الجوكر مداه من حيث ثراء المعنى وروعة الأداء ٠ وصـورته فى تلك الأوراق تنـير الطـريق أمامنـا بما لاتستطيعه مقالة أو محاضرة ، وتقدم المفتاح الذى يسـمح لنا باستيعاب العلاقة بين الغفلة والجنون ، وكيف أن هذين الوجهين لتلك الشخصـية يندمجـان فى وظائفهـا التجريبية والانتقادية ٠

ويأتى ترتيب الجوكر فى تلك اللعبة الثانى والعشرين حيث تكون الأوراق مرقمة من ١ الى ٣١ ويأتى الجوكر بعد ذلك الأخير فى الترتيب ، ولكنه يتميز عن بقية الاوراق بأنه غير مرقم الأمر الذى يمتلىء بالمعنى وثراء الرمز ٠ وترتيب الجوكر كمـا ذكرنا هو ال ٢٢ ولكن قيمته الفعلية هى صفر أو مالا نهاية له ٠ ولا يوجد مكان خاص به فى ترتيب الأوراق ، فيمكن أن نضعه فى أى مكان (مثل لعبـة الكونكات) ٠ فهو بوصفه كائنا لا وجود له على المستوى الذهنى أو الأخلاقى لاقيمة له ، فهو يمر بلا وعى وبسلبية خلال الحياة مثلما يمر خلال أدوار اللعبة ٠ انه شـخص لايعـرف طريقه ، وتدفعه نزعات لاعقلانيـة ، وهو ينتمى الى نفسـه فقط : فاذا امتلكه أحد فان ذلك يكون عن طريق نزع ملكيته هو ، وهو مغترب (مجنون) بكل معنى الكلمة ٠

ويرتدى الجوكر فى أوراق التاروث زيا متعدد الألوان مشـيرا الى تعـدد وعدم تناسق التأثيرات التى يتعرض لها ٠ واللون السائد لعمامته هو الاحمـر البرتقالى لون النيران المدمرة التى تلفح الفكر ، ويمسك بيمينه عصا طويلة يتحسس بها طريقه كالأعمى فى لوحات بروجل الخيفة ٠ وهو ملتح يرفع وجها يائسا الى السماء ويحدد طريقه بالوحى الذى يهبط عليه فجأة ٠ ويحمل بيده اليسرى هراوة تستقر على كتفه ، وتتدلى منه غرارة تبدو مليئة بأشياء طفلية لاقيمة لها ٠ أما سراويله الصفراء من طراز القرون الوسطى فمقطوعة عند أعلى الساق تكشف عن مؤخرته ٠ ومن المعروف أن العرى يعتبر فى الكتـاب المقدس من الخطـايا حتى ولو كان لا أراديا ٠ ولما كان من الصعب التعبير عن هذا اللغز غـير المنطوق (ويسـتحيل ترجمته الى كلام) فان هذا الأحمـق الذى يكشف عن اللغز سـوف يعاقب ويدان جزاء مشاركتـه فى عمليـة التناسك ، تلك العملية التى يجب أن تظل فى الخفاء ٠

وهناك وشق أبيض (وربما كان كلبا) ينهش الساق اليسرى للجوكر ويدفعه تجاه تمساح رابض مستعد لالتهامه والعودة به الى حالة الفوضى الأولى ، الى المادة الأولى التي خلق منها العالم · أما علامة الأمل الوحيدة فى صورة الجوكر التى تنم عن بزوغ العقل فهى صورة زنبقة متفتحة في أسفل الورقة · وهكذا فان الروح لم تهجر العقل البرىء الذى لامسئولية عليه ·

فاذا ما التفتنا الى لباسه الزرى فسنجد أن الجوكر يتمنطق بحزام ذهبى مكون من اثنى عشر خيطا مقابلة لدائرة الابراج الفلكية التى تحيط بالكون · ذلك لأن الجوكر يمثل كل ما هو خارج عن العالم المفهوم ، يمثل اللانهائية التى تحيط بالمحدود ، الهاوية بلا قرار ، أجداد الآلهة وأعداء زيوس رب الأرباب · ويمثل هذا الحزام أيضا الصفر الذي هو العلامة السلبية التى تسيطر على الصورة ، العدم الذى يملأ الفراغ الأول والذى منه نشأ كل شيء · ·

ويذكرنا الجوكر أيضا بأن نحتاط ونتجنب تشتت الفكر ، ذلك الذى يهدد كل انسان يتخطى حدود الواقع ، الواقع الذى يبدأ عند الواحد وينتهى عند الحادى والعشرين · هذا المعنى فى صورة الجوكر يشير الى « مالا قيمة له » : فهو شبح لما هو غير واقعي ولكل مالايمكن فهمه فيما وراء الوجود · انه تحذير للشخص العاقل : لاتقع فى الخطأ ، لكى تتجنب الجنون احترم حدود الانسان ·

أما يد الجوكر القصيرة في أوراق التاروث فهى ترمز الى تحذير الآخرين ، لأنه هو نفسه معفى من ذلك التحذير ، فلديه شهادة بأنه غير مذنب ، فقد أعلن أنه مغفل · وبوصفه مغفلا فانه معفى من مراعاة القوانين والأعراف الاجتماعية ، معفى من الخضوع للمثل الأعلى ، من تلقى الأفكار ، من القوى المسيطرة · بل ان جنونه يساعد على تحرره ، فهو الوحيد الذى يمكنه ـ دون الوقوع تحت طائلة العقاب ـ أن يفعل ما يريد ، وخاصة ما يبدو له صحيحا وعادلا ، سواء كان ذلك فى وجه الامبراطور أو البابا · وهذا هو مانتوقعه منه بالضبط وبطريقة بالغة الدلالة · هذا هو دوره وهذا هو واجبه · وفضلا عن ذلك فان الحقائق التى يقذف بها في وجوهنا صعبة وغير مقبولة ، كما يستطيع أيضا أن ينطق بالأنذار الأخير : الموت الآن ·

٣ ـ والآن بعد أن رأينا أن المهرج أو النديم هو نوع من الارث الاجتماعى يقوم بالمهمة التحريرية الملقاة على عاتق المجنون أحيانا بكونه الضحية ، وأحيانا بكونه المنتصر تقريبا ، وفى كل الأحوال « غريب » ، لننتقل الآن لنفحص ، وعلى أساس المحك نفسه (وهو قول الحق كل الحق ولاشيء غير الحق) المجنون الحقيقى ، مريض العقل ·

يستطيع المرء أن يكتب تاريخ المدنية بأن يتتبع ببساطة مختلف الاتجاهات نحو مظاهر المرض العقلى (وهذا هو ما حاوله ميشيل فوكو في كتابه تاريخ الجنون) ، ولكننا سنقصر أنفسنا هنا على تحديد العوامل الثابتة فى السلوك الاجتماعى التى

تحدد الصورة الموجودة لدى الحضارات عن الانسان وعن علاقاته بجيرانه وخاصة تقويم تفكك الذات واختلال الأنية ، أسرار النفس ومظاهر تهدم الروح ٠

الخبل أو فساد العقل هو التعبير الشائع الذى يوصم به الفرد الذى يختلف موقفه عن موقف الآخرين ٠ وهذا التعبير يكشف عن أسلوب كامل في النظر الى الجنون ٠ فالشخص المخبول أو المغترب (المسلوب العقل) أشبه ما يكون بالغشاش المزيف ، قد قطع علاقاته الوجدانية ، ورفض الاتحاد بالآخرين ، وكرس نفسه نهائيا لشىء مختلف ، غريب ، مناقض ومعارض ٠ ومثلما يعنى فعل « الاغتراب » أن ينقل المرء الى الآخر حقا أو سلعة ، أن يبيعها أو يقطعها من نفسه ، فالأمر كذلك فى مجال العلاقات الانسانية ، فان يغترب الانسان يعنى أن يفقد سمعته وصداقاته وأن يجعل من نفسه مكروها غير مرغوب فيه ٠

فالمجنون والمجذوب وفاقد العقل والمخبول والأهبل والأحمق كلها تعبيرات مترادفه تقريبا ولكنها مختلفة مع ذلك ٠ وهى واحدة فى كل اللغات ، وكل كلمة من هذه الكلمات تساعد على القاء الضوء على هذا الموقف الدرامى المظلم وتوضح خلافات أساسية ٠ ولكننا لانرى الى هذا ، وانما سنقتصر على تعريف بعض القضايا الأوليه التى تفيدنا فى وضع فرضية تكون أكثر من مجرد فرض بسيط ٠

لاشك أن هناك حالات من الجنون تنشأ عن شذوذ أو عن تغير وتحلل فى الكروموسومات ، وهو أمر قابل للتحقق منه ٠ وهناك حالات ترجع الى الأثر المدمر لعوامل مرضية أو لصدمات مختلفة ٠ الا أنه يوجد أيضا الاشخاص الذين يصابون بالجنون « بلا سبب » ٠ والقول بأنهم أيضا ضحايا « لتغيرات » هو مغالطة منطقية لاتصل الى السبب الفعلى ، اذ يجب تحديد السبب فى هذا التغير ٠ فما هو هذا الذى يسبب تفكك الشخصية ؟ ما الذى يسبب ذلك الرفض الذى يبدأ بالهياج ثم يتحول الى السلبية . وأن ينفى المرء حياته ، ويتنازل عن ذاته ، ويتخذ قرارا بأن يحبس نفسه فى حياة بريئة خاملة دون أى مسئولية ؟ لقد سبق لباسكال أن قال : « ان الناس مجانين بالضرورة ، فان لاتكون مجنونا هو أن تكون مجنونا ولكن بطريقة أخرى » ٠

أليس من الصحيح أن هناك ضرورة ملحة من التعايش الاجتماعى تضطر الناس أن يعيشوا فى ظل تركيبات منحرفة ، ونتيجة لذلك يمكن النظر الى الجنون من وجهتين متضادتين ؟

ان كلمة هوس Mania تأتى من الكلمه السانسكريتية Manyu وتعنى الغضب الشديد ٠ ومع ذلك فالمرء لايغضب الا من شىء داخله أو خارجه ٠ ويمكن اقتفاء كلمة الغضب الشديد Fyry الى جذورها القديمة فى كلمة Fury ومعناها يسرق أو يسلب ٠ أما بالنسبة للملانخوليا وهى السوداوية أو الاكتئاب التى تصاحب الجنون غالبا حتى لتعتبر من أول مظاهره فانها تنتج ببساطة عن ازدياد افراز المرارة السوداء ، وبالتالى تكون جهنمية مدمرة ؟

ولنتناول الآن هذه العناصر الثلاثة : (١) التثبيت الجنونى (وهو استحواذ فكرة واحدة على عقل المجنون بحيث لايستطيع منها خلاصا : المترجم) ، (٢) الغضب الشديد ضد ما يعتريه من رغبة فى اعتزال الآخرين ، (٣) الحزن والاكتئاب نتيجة للحالةالداخلية المضطربة • سنجد أن الحالات الثلاث تشترك فى أصل واحد هو القرار الواعى أو غير الواعى برفض القواعد والأصول المرعية أو على وجه الدقة بالثورة عليها •

وربما كان المقام مناسبا هنا لكى نقدم عدة أفكار عن العلاقة بين العبقرية والجنون ، عن الجانب العبقرى للجنون وميله الدائم الى « الابتكار » • وهى ملاحظات معروفة (ولم يخترعها لومبروزو) منذ الاغريق ، ولقد ناقشها أفلاطون والشعراء مثل سينيكا وشيشرو ، هذا بالاضافة الى تأملات القرن السابع عشر •

وكل مانود أن نقوله أن الجنون ليس شرطا للعبقرية والابتكار • فالشخص البسيط الذى يجن جنونه لايفقد بساطته • انه روح مقيدة ، صحيح أنه يمكنه التدنى الى أحط المستويات ، ولكن الاحتمال الأكبر أنه سيصبح شخصا يعتريه شعور غير سوى بالقوة والأهمية ، أى أنه سيرتفع عن مستواه السابق وأن شيئا بداخله يدفعه الى اتباع تلك الحيلة الماهرة المعروفة باسم الغشومية (٢) fool's wit • وهذه المحاولة اليائسة ستبرر للرجل المسكين موقفه ، فسوف تكون هى الترخيص الذى يسمح له بحرية العمل والقول •

فاذا كانت الميزة الرئيسية للعبقرى هى أصالته أو ابتكاريته ، هى طبيعته المختلفة ، ألا تكون حقيقة تمايزه عن الآخرين هى الدليل الذى لاينكر على وجود الشيطان فى الروح الانسانية ؟ ومن ناحلة أخرى ما هى الابتكارية ؟ أليست هى القدرة على استخلاص عصارات جديدة من نباتات معروفة من قبل أو استخراج منافع جديدة لهذه النباتات أو حتى اكتشاف نباتات جديدة ؟ بعبارة أخرى أليست هى أن يتمكن الانسان من رؤية ما يفوت الآخرين رؤيته « وأن تجد البداية الأولى فى نفسك » • فالعبقرى هو الذى يمد جسرا على الهوة بين الغريزة والعقل ، بين المشاعر والمنطق • فما أن يتخذ قراره بأن يصبح هو نفسه من الآن فصاعدا فسيدرك « أن الانسان الذى يجد نفسه قد أنهى تعاسته » •

من الناحية الأخرى فان المجنون ، من ذلك النوع الذى قد نطلق عليه « العادى »، يستبدل تعاسته بأخرى وينتقل من سجن الى آخر ، وهو اذا تصرف بوحى من ذاته (مستقلا) عن وعى أو عن غير وعى فسيكون ذلك غالبا لسبب بسيط هو استبعاد نفسه من ضرورات الوجود ، من القيود الاجتماعية والتصرفات والمسئوليات التى لم يعد يرغب فى أن يفهمها بله أن يقبلها أو يشارك فيها • انه يهرب من الوجود الشائع ويخفى نفسه فى سجن من حياته نفسها • ومثلما أدركت كل الحضارات القديمة يصبح مثل هذا الشخص « مقدسا » بمعنى مزدوج ، فهو مستبعد من طقوس

---

(١) المعروفة بالتعبير المصرى الدارج « يسوق الهبالة على الشيطنة »

وبسلبية خلال الحياة مثلما يمر خلال أدوار اللعبة • انه شخص لايعرف طريقة ، لون النيران المدمرة التى تلقح العمر ، ويمسك بيمينه عصا طويلة يتحسس بها طريقة وعادات المدينة ، ولكنه يحترم فى انوقت نفسه ، ويخشى جانبه لأنه « ممسوس » ، ضحية للشيطان ، فريسة للروح القدس •

اذا كانت هذه الفرضية التى جازفنا بتقديمها ذات أساس فلنجب عن سؤال متى ولماذا يولد الرفض ؟ هل صحيح أن الجذور المشتركة للجنون والهوس تكمن - على الأقل فى بعض الحالات - فى الرغبة فى عدم المشاركة فى المهزلة العظمى للوجود الاجتماعى ؟ تلك اللعبة الخطرة التى تتغير قواعدها طول الوقت ، بل تتعقد تلك القواعد وتتأخر حتى نهاية المباراة ، لعبة مليئة بالمخادعين والمزيفين واللصوص والقتلة السفاكين ؟ •

٤ - وهكذا يصبح الجنون نوعا من الملاذ أو الملجأ ، وحجة لهجر الكفاح فى الحياة • ولا يسعنا الا أن نفكر فى الكثيرين من العباقرة أمثال فان جوخ ، وكليست وريمبو ، ولينو ، وهلدرلين ، وغيرهم ، أو فى مشهد كالذى صوره بيراندلو بطريقة شاعرية فى « هنرى الرابع ؟ • والخلاصة أن المجنون الحقيقى يكتسب الحريات التى يتمتع بها المهرج والنديم (اذا جاز لنا أن نسميها متعة) • انه يتمتع بكافة التناقضات بكل ما فى الكلمة من معنى •

فالمهرج كما رأينا هو الشخص الذى يقول الحقيقة ويجهر بها فى وجه الطاغية دون خوف من عقاب حيث أنه مسموح له بذلك • انه الوحيد الى جانب المجنون الذى يستفيد من هذه الحرية لأنه هو نفسه يدعى الجنون • وحتى لو كان الآخرون يعلمون أن المهرج ليس بالمغفل أو المجنون فأنهم يتصرفون كما لو كان كذلك • وهو موقف استغفال الى حد بعيد • ولكن الحقيقة مع الأسف لها وجهان أحدهما مضىء والآخر مظلم ، وهذا الوجه الأخير المقاتم هو الهوة السحيقة من الرغبات الخفية المكبوتة ، وجه الخيانة والخوف ، وما هذا الا الجانب الشيطانى من الكيان الانسانى •

ان مهمة ازالة هالة القدسية عن الأشياء ، تلك المهمة التى يضطلع بها المهرج والمجنون ، هى مهمة ذات شقين : شق موجب ، وآخر سالب ، وفقا لوجهة النظر المتبناة • فهو ايجابى عندما يكشف الأكاذيب التى يخضع لها العالم ، وعندما يرفض أو يدين المعتقدات التافهة والمؤسسات المنحرفه • وهو سلبى عندما يضع القناع ويهدف الى تدمير الأبنية التى يراد لها أن تظل قائمة • فأمام النظارة يمزق المهرج الشيطانى القناع ويطلق تعليقاته الحكيمة ، الحادة ، الصادقة • ولكن فى نهاية الأمر نرى أن العالم لا يحب هؤلاء الذين يسقطون هالة القداسة عن مؤسساته خاصة عندما تبدأ تلك المؤسسات فى الذبول • وما المشانق والسجون الا الدليل القاطع على صحة هذا القول •

هنا اذن مبرر الوجود ووجه المنفعة من المهرج والمجنون والمجنون الذى ينقلب مهرجا ، وهم جميعا معفون من العقاب ، « ان الوظيفة الاجتماعية لسخرية المهرج

الذى يصاحب الغزاة والملوك ولضحة الدلالة ، كما يقول روجر كايوا . وعلى العكس نرى أن جميع النظم الديكتاتورية وخاصة الغبية منها كان يحكمها فى البداية قادة لم يعرفوا كيف يسخرون من أنفسهم ، ويشمل ذلك الديكتاتوريات الأخلاقية والدينية والروحية . لأن النظرة الساخرة الى العالم تحرر الانسان من الوجود المفزع للشيطان ، من العقيدة ، من الصلات التى تربطه بقدس الأقداس وتجعله ينسى المخاطر ونفل وطأة الوجود فى الحياة .

ولقد لاحظ الشاعر جان بول ريختر الذى أقام فلسفة للفكاهة ، وحق ما لاحظ ، أن المهرج يقوم في الكوميديا بالدور الذى يقوم به الكورس فى التراجيديا ، فهو يكتشف وينقد ويعلق على الأحداث التى يشارك فيها ويحكم عليها . « يبدو لى أنه لا يوجد مثل المهرج كوسيط للانتقال من الكوميديا الدرامية الى الكوميديا الغنائية . فهو الكورس فى الكوميديا . وكما يقوم الكورس فى التراجيديا باعلان الحدث للمتفرج ، وتقديم الشخصيات وتحريكها دون أن يكون هو نفسه شخصية ، فكذلك المهرج لا يكون هو نفسه شخصية ، يقدمالفكاهة الخالصة ويقوم بدوره دون عاطفة أو لهتمام كأنه اله الفكاهة . وفى بلاط الأمير نرى المرح والفكاهة التى يثيرها حول نفسه تساعد الأمير التعيس على التخلص من همومه . فياله من شخص منطلق ، كريم ، وقح ، ساخر .. ترى أى استقبال يليق بديوجين اذا عاد الينا فى زى المهرج ؟

وفى بعض الطقوس البدائية ، وفى البلاط الملكى ، وفى بعض الألعاب الشعبية ، خاصة على المسرح ، يكون وجود المهرج نوعا من الاجابة على تساؤل . ولقد أفردت عدة دراسات متخصصة وعدة كتب عن تاريخ المسرح فصولا بأكملها لذلك المهرج . فنجد ميكلوس زابولشى المؤرخ المعروف للأدب المجرى يكتب فى « المهرج كصورة ذاتية للفنان » يقول : « انه ملك السخرية ، ملك المهرجانات ، ملك الشحاذين ، ملك محتقر ومحترم فى وقت واحد ، معبود ومطرود ، محبوب ومقتول . شخص يريد النظام سوله فى أيام سطوته أو أيام انهياره . وهو رسول الحقيقة ، ساحر جن ، ملك العالم السفلى الذى يضحى به بلا شفقة ، انه ساحر به مس . وهو أيضا جزء من الدراما . انه مجمل عادات المجتمعات التى اندثرت ، أعيد بناؤه فى العصور الحديثة . وهو ثرى بالمعانى المركبة . وهو يعيد الينا طعم الماضى بلباقة كما يكشف لنا عن الحاضر . انه البشير والنموذج للفنان الذى يخفى ذاته حتى

يستطيع أن يمثل فى آن واحد فى رداء من المأساة والملهاة آلام وعـذابات حـالته اليائسة » ٠

وفى المسرح لا تقتصر وظيفة المغفل أو المهرج على تلك الشخصية التى ترتدى ملابس المهـرج ٠ وينطبق ذلك عـلى شكسـبير الذى يفـرد للمهرج دورا بارزا فى مسرحياته ٠ ففى مسرحيات شكسبير توجد شخصيات قوية تلجأ عند نقطة معينة الى أن تلوذ بالجنون حيث تجد فيه حماية لها من فظاعات الحياة ، أو وسيلة لتقوم بما تريد دون خوف من القيود : لير . هاملت ، كوريولانوس ، تيمون الأثينى ، فولستاف السكير . كل هؤلاء ينقلبون الى مهرجين فى محاولات يائسة للهرب ٠

يحتل المغفل ــ كما رأينا ــ مكانا دائما فى الفولـكلور والشـعر والفنون التصويرية ، ومع ذلك فان المكانة التى تمتع بها ابتداء من العقد الثالث من القـرن الماضى بمداها الواسع واستمراريتها الى وقتنا هذا تثير العجب ٠ ونجد جـذورها فى أقنعة جويا المثيرة للرثاء ، ولوحات واتيو المشهيرة التى ربما كان سحرها راجعا الى أنها ترمز للمهرج ٠ كما دخل المهرج على يد فيكتور هيجو ودى موسـيه الى المسرح الحديث ، وعلى يد شومان وفردى الى الموسيقى ٠ ولا نستطيع أن نغفـل زرادشت نيتشه ، ذلك المهرج الذى هبط من الجبال يدعو للحياة فى خطر ، ويأمل فى انتشال الجماهير من ابتذالها وانسياقها وراء الأفكار المبتذلة ٠

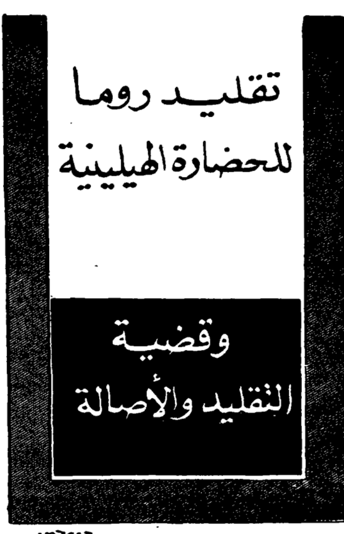
لابد لهذا الحصر من أن يكون محدودا وناقصا ، ولكن يجب أن نشير الى أن المهرج يظهر أيضا فى رسوم بيكاسو وانسور وشاجال وكلس وميرو ٠ وهو شخصية ذات سحر وهاج ، فهو عظيم التنوع ولكنه واحـد دائمـا ٠ ويمكن أن نجده فى أعمال ابـو لسينير وماكسى جاكوب والكسـاندر بلوخ ؟ وفى قصص كافكا وتوماس مان ، وفى التلاعب بالألفاظ عند جيمس جويس الذى قال : « لسـت الا مهرجا أيرلنديا ، جوكر كبيرا فى هذا العالم » ، وفى أساليب اليوت ٠ هناك أيضا مهرج ميشوومهرجو هنريخ بول ٠ وأخيرا نشير الى ذلك الصف الطويل من المهرجين الايطـاليين الذين تتحد فيهم الحقيقة بالحرية ابتداء من بونتميلى الى باتشيلى ومن بالازاتشى الى مالابارته ومن باريلى كالفينو ومن سافينيو الى بوتازى ومن فاليانو الى سياسيا ٠

٥ ــ هناك الكثير مما يمكن قوله ، لكننا سنقتصر على الاشارة الى أنه خـلال مئة وخمسين عاما مضت نمت شخصية المجنون المهرج نموا ملحوظا ٠ وأن المـسر

ليستطيع بسهولة أن يربط بين تلك الشخصية الموحية وبين نظرية حول لعبة الحرية والحقيقة يكون فيها لاختلال توازن العقل ، ســـواء كان واقعـا أو محاكاة ، عنصرا أساسيا • وتنشأ عن هذه النظرية فرضية الخلق التاريخي الاجتماعي للقناع الذي تكون وظيفته هي الضحك والاضحاك كما تكون وظيفته في التنفيس واضحة • ان الصراع الذي ينشـأ بين الفنان المبـدع والممثل الصامت والســاحر وبين مجتمعه لذو أثر مطهر للنفس • وهذا يفسر أيضا لماذا تكون حفلات الرقص التنكرية هي ذوات أخرى • هي صورة الذات للفنان في المجتمع • ويطلق ستارو بينســـكي على ذلك تعبير « احتفالات السخرية » ليشـير الى أن احدى وظائف » الابداع ـ المضـاد « الفن هي تأكيد أولوية العقل على الفوضى ، ومـــد الجسور الى الآخرين ، واقامة صـــلة بالجماعة تحرر المرء من وحدته •

فاذا كانت العلاقة الوثيقة بين المهرج والمجنون واضحة فان العقل يذكرنا بأن مصحة الأمراض العقلية « منزل المجانين » هي مكان غريب ، ملاذ وملجـأ يتم اختياره أحيانا عن حكمة ، ولكنه أيضا مكان للآلام والعذاب لا مستقرا للعدالة والحقيقة ••

هذه هي الوظيفة المزدوجة للمجنون • ولعل القصة الاسطورية الحديثـة التي يسوقها كيركجورد تعطينا لحظة تأمل « حدث ذلك في مسرح حيث شبت النـار في أجنحته وخرج المهرج ليحذر النظارة من الكارثة المحدقة بهم ، وضج الجمهور بالضحك والتصفيق استحسانا لنكتته ، وكلما زاد المهــرج في تعنيفه وتحذيـرهم زاد الضجيج والضحك • أعتقد أن نهاية العالم ستكون كذلك ، في غمار الضـحك والمرح يظن الناس أنهم يشاركون في الفكاهة » •



المقال فى كلمات

يتناول الكاتب فى هـــذا المقال ما حدث من تقليد روما للحضـــارة الهلينية ، وهى الحضـــارة او الثقافة اليونانيـــة بعد الاســـكندر المقدونى ، ويشير الى أن التقليد الثقافى ليس ظاهرة محددة تنطبق على كل الحالات ، وقد انتقلت الى روما اساليب فن العمارة اليونانية بطريقة خفية لا عن طريق العمل السياسى بل عن طريق فئة المهندسين الهلبيتيين الأحـــرار لأن روما كان بها منذ القرن السادس على الأقل فن هيلينى وديانة مصطبغة بالصبغة الهيلينية • وقد أدى استخدام الأســـلوب الهلينى الى صنع بعض الروائع الفنية مثل تمثال أنثى الذئب فى الكابيتول •

ويرى الكاتب أن روما كانت قد اصطبغت بالصبغة الهلينية قبل عدة قرون من غزوها لبلاد اليونان التى عادت حضارتها فغزت روما من جديد •

ويعرض الكاتب قضية التقليد والأصالة فيذكر أن التقليد لا يتعارض مع الأصالة التى يحدث أحيانا أن يقترن أعظم مظاهر التقليد باشد مظاهر

الكاتب: بول ڤين

ولد فى عام ١٩٣٠ . أستاذ التاريخ الرومانى فى كوليدج دى فرانس منذ عام ١٩٧٥ • وقد نشر فى ١٩٧٦ كتابا بعنوان « Le pain et le cirque » ويعد فى الوقت الحاضر كتابا عن تاريخ العلاقات الجنسية والعائلية فى روما بعنوان « L'amour avant les chrétiens »

المترجم: أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة ، وسابقا رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم •

العصبية أو العزلة القومية • والصفة المميزة للتقليد الثقافى أنه لا يعنى محاكاة الأصل من كافة الوجوه •

ان تقليد روما للحضارة الهلينية (١) ليس حدثا نادرا فى التاريخ • فقد ضربت « أقاصى » الهند والصين العديد من الأمثلة المختلفة لهذا التقليد • يضاف الى ذلك أن الحضارة الرومانية كانت جزءا هاما من الثقافة الهلينية • وهذا قريب الشبه بمشاركة اليابان اليوم فى الحضارة الغربية • وليس غرضنا فى هذا المقال أن نعيد الى الأذهان الأدلة المؤيدة لهذا التقليد ، ولا أن تدافع عن الأصالة الرومانية (وأين كان التقليد كاملا من كل الوجوه ؟) • ولن نسمح لاحدى الفكرتين بأن تحجب الأخرى ، بل سنسأل أنفسنا عما يعنيه التقليد الثقافى فى حق روما • ذلك أن التقليد الثقافى الذى ينطبق على حالة العالم الثالث فى الوقت الحاضر لا ينطبق على الحالات التاريخية الأخرى ،

(١) الحضارة الهلينيه هي الحضارة أو الثقافة اليونانية بعد الإسكندر المقدوني (المترجم) •

ومعلوم أن الماضي حافل بالأحداث التاريخية بحيث ان التفسيرات التى تقدمها الدراسات الاجتماعية والدولية (٢) الحالية لا تنطبق الا على حالة معينة فى التاريخ ٠

والسبب في ذلك أن التقليد الثقافي ليس ظاهرة محددة تنطبق على كل الحالات كما تنطبق احدى الزهرتين المتماثلتين على الأخرى ٠ ولذلك لا يوجد مثلان متشابهان من التقليد الثقافي ، كما لا توجد ثورتان أو حربان متشابهتان ٠ ويتضح ذلك من المقارنة بين ما يجرى فى الوقت الحاضر وما جرى فى الماضي ٠ ففى الوضع السياسى الراهن تقوم العلاقة بين الدول على أساس القوة ، ولذلك تجنح الدول الضعيفة الى تقليد الدول القوية (والمغلوب مولع دائما بتقليد الغالب) ، وأما فى الماضى فقد جاء وقت آلت فيه القيم الثقافية الأجنبية الى الدولة المنتصرة ، وكأنها غنيمة من غنائم الحرب ٠ مثال ذلك أن المغول وأهل التبت قلدوا العادات الصينية بحق الفتح ٠ وهذه الحالة مناقضة للحالة السابقة لأن الغالب هنا هو الذى يقلد المغلوب ٠ على أن التقليد الثقافي لا يتم دائما بالعنف والغلبة ، بل يدعمه دائما شعور بالشرعية (حتى ولو كانت شرعية الغنيمة الحربية) ٠ ولا يشترط لحدوث التقليد وجود أمة بالمعنى الصحيح أى وجود مجتمع من جنس واحد لأنه لا وجود لمثل هذا المجتمع فى الواقع ، بل كان ما هنالك هو وجود مجموعة واهية العرى من الهيئات والجماعات التى تفصلها حدود ليس لها حافة خارجية، فما يهم بعضها لا يهم البعض الآخر ٠

ولذلك لا يسع الانسان الا أن يدهش اذا تصور البعض التقليد الثقافي كما تصوره أحد الوطنيين اليابانيين ، واسمه أبينال ٠ ففى عهد أسرة « طوكو جاوا » كانت اليابان منغلقة بصفة رسمية على العالم الخارجي ، لا تعرف شيئا عن نابليون الا عن طريق تقرير سنوى عن حالة العالم تقدمه الى « الشوجن » (امبراطور اليابان) قلة من الهولنديين الذين سمح لهم بالدخول فى نجازاكى مرة كل عام ٠ ومع ذلك فان هذه النافذة فى واجهة الأمة كانت واسعة بدرجة تكفى لوصول المعلومات الى الفئات الصغيرة التى يهمها الأمر ٠ ومن هذه الفئات « أبينال » الوطنى اليابانى الذى أعلن فى ١٨٥٨ الحاجة الى رجل مثل نابليون يجلب الحرية الى البلاد ، ونقل الى اللغة اليابانية كلمة « فريزهيد » الهولندية ٠

ونحن نعرف أيضا كيف أثر الفن الغربي فى التصوير اليابانى الذى بدأ فى العقد الخامس من القرن الثامن عشر ٠ ففى ذلك الوقت أخذ كبار الفنانين اليابانيين ، من أمثال هوكوساى وهيروشيجى ، يدرسون فكرة المنظور الايطالية ، الى أن اكتشف أصالتهما القوية كل من : ما يفت ، وفان جوخ ، وبونار ٠

وهكذا انتقلت الى روما أساليب فن العمارة اليونانية ، بطريقة خفية لا تكاد

---

(٢) مثال ذلك أن الدراسات الحالية الخاصة بالعلاقات الدولية لا تنطبق الا على عالم فيه دول ، ولا تنطبق على حالة روما ، لان الامبريالية الرومانية ــ وهى ضرب من سياسة العزلة القديمة ــ حدثت فى عالم مختلف تماما عن العالم الذى نعيش فيه ، ولذلك كان مفهوم الحرب والسلام عند الرومان يختلف عن مفهومنا نحن ٠

العين تراها • وكما أصبح تقليد الحضارة الهيلينية أمرا مقررا من الناحية الرسمية انتشرت العمارة الهلينية في روما ، لا عن طريق العمل السياسى ، بل عن طريق قناة جانبية هى فئة المهندسين الهيلينيين الأحرار •

ذلك بأن رجال الفن الدوليين يشعرون بأن لهم مطلق الحرية فى اقتباس أى أسلوب فني جديد أنى وجدوه • وبذلك يصبح التقليد هو المعيار السائد ، حتى ولو وصل الى حد احتذاء الأصل ، مثال ذلك تخلى سكان الاقاليم فى فرنسا عن كثير من تقاليدهم، بعد الحرب العالمية الثانية ، اذ أشعرتهم الأحداث الجاريه من حولهم ، وأبناء العالم الشاسع المحيط بهم ، بأنهم مقصرون فى مجاراة قومهم فى أسلوب حياتهم ، وبأنهم غير محقين فى مخالفتهم ، فى ملبسهم أو لهجة حديثهم ، بل لقد امتد هذا الشعور الى مجال اللغويات ، اذ اوضح أدولف باش كيف أن انتشار اللواحق (مقاطع تلحق بآخر الكلمة) والتخلى عن المترادفات في منطقة جغرافية معينة ليس ضربا من التقليد الآلى ، بل انه يرجع الى شعور الأفراد بالانتماء الى المجتمع الذى يعيشون فيه ، ورغبتهم فى اتباع طريقة « جيدة » فى الكلام يشترك فيها كل أفراد الجماعة • ذلك بأن الشعب لا يطالب دائما بلغة قومية لمجرد أن الناس يتكلمونها وبذلك يحافظون على شعور الأصالة فى الجماعة ، بل لكى يثبت الشعب وجوده عن طريق المطالبة بأن تكون له لغته القومية • ويمكن أن يقال بالعكس ان رفض أى شعب ممقوت يعنى رفض تقليد أى عادة من عاداته•

وهنا تظهر التناقضات ، وبيان ذلك أنه حدث فى العصور القديمة أن انتحل الغزاة دون تردد عادات شعب مجاور لهم ، برغم مقتهم له • وذلك لانهم اعتبروا هذه العادات ملكا للجميع ، بل ملكا خاصا لهم (على أساس أنها أمثل الطرق فى أداء الأشياء) • وواضح أن التقليد الثقافى يطلق للدلالة على النتائج المختلفة والخفية لمواقف تاريخية هى نتيجة عوامل معقدة ومتنوعة • والحق أن التقليد ظاهرة دائمة وعالمية ، فكل مجتمع يرسل باستمرار ، وفى صمت ، شعاعا من مثال حياته على جيرانه ونحن لا نبدأ التحدث عن التقليد الا اذا أصبح موضوعا لحدث مثير على مسرح التاريخ ، أى أزمة تاريخية ، ترى أى حدث هذا ؟

والسؤال ليس هو متى بدأ تقليد روما للحضارة الهيلينية ، لان روما كانت دائما تتاخم الحضارة الهلينية ، وانما السؤال هو : متى بدأ التقليد « الاضطرارى » (٣) كما يقولون ، ولماذا ؟

وتفصيل ذلك أن روما كان بها منذ القرن السادس على الأقل فن هلينى ، وديانة مصطبغة بالصبغة الهلينية ، شأنها فى ذلك شأن المدن الاترورية الاخرى • وليس معنى ذلك أن اترووريا (اقليم قديم يقع فى وسط ايطاليا) اضطرت الى تقليد بلاد اليونان ، بل معناه أنها كانت قطاعا من قطاعات الحضارة الهلينية الدولية التى شملت

---

(٣) كان ادوارد فرينكيل أول من فرق بين نوعين من تقليد روما للحضارة الهلينية ، وهو ما يسمى بالاستهلان Hellenization : الاستهلان الأول وهو يرجع الى القرن السادس على الأقل ، والاستهلان الثانى وهو الجدير باسم التقليد الثقافى •

كثيرا من المناطق الأخرى فى حوض البحر المتوسط . فقد استورد الاترووريون الزهريات اليونانية ، كما صنعوها بأنفسهم . ولم يكن الناس يرون فى الأسلوب الهلينى أسلوبا أجنبيا يمتاز بالتفوق الذى يجب السعى اليه ، ولا شيئا أجنبيا باعثا على التسلية . بل كان هذا الأسلوب هو اللغة التى يعمل بها كل صانع بطريقته الخاصة الى حد أنه كان أحيانا ينظر الى النماذج المجلوبة من بلاد اليونان ليقلدها . وقد أدى استخدام الأسلوب الهلينى الى صنع بعض الروائع الفنية مثل تمثال أنثى الذئب فى الكابيتولين (أحد تلال روما السبعة) . وكانت الأسطورة اليونانية الرومانية التى استمرت حتى القرن التاسع عشر استمرارا للأسطورة اليونانية الاترورية . وما الاساطير الاترورية الا الأساطير اليونانية التى صور الاترووريون أبطالها على الزهريات والمرايا ، وترجموا أسماءهم الى اللغة الاترورية ، فأطلقوا على أفروديت وأدونيس اسمى توران وأتونيس ، كما أطلق عليهما الرومان فيما بعد اسم فينوس وأدونيس . ولم يفعل الاترووريون أى شىء لتمييز آلهتهم عن آلهة اليونانيين أكثر مما فعل الرومان . ولذلك كانت كل الآلهة قبل عصر المسيحية حقيقية ، فكان جوبيترهو جوبيتر فى كل مكان ، كما كانت شجرة البلوط هى شجرة البلوط فى كل مكان ، فيما عدا ترجمة الأسماء من لغة الى أخرى كترجمة اسم زيوس باللغة اليونانية الى تينيا باللغة الاترورية .

وليس فى وسعنا أن نسمى ذلك تقليدا ثقافيا لأن الطابع الدولى للأساطير والزخارف الفنية لم يكن نتيجة المعاناة والاضطرار ، ولم يتضمن الخضوع لسلطان قوة أجنبية . ذلك أن بلاد اليونان لم تكن فى ذلك الوقت قد سيطرت بعد على المسرح السياسى . ومما لا شك فيه أنه لكى يمكن تقليد الأسلوب اليونانى لم يكن أو لابد من الاعتراف بتفوقه فى ميدانه . ومن هنا سعت الأقاليم الأخرى لالتماس اللغة الفنية من اليونانيين كما يلتمس الانسان السلعة من التاجر المعروف بجودة منتجاته . ولم تهدف الحضارة الهلينية الدولية الى ارساء المجتمع على أسس الحياة الاجنبية وأساليبها وكان الاترووريون يتلقون من عملائهم من الأمراء طلبات الزخارف الأنيقة . وأين كانوا يجدون ذلك ؟ لقد كان هذا من شأن الصناع الذين رأوا أن الزخارف الهلينية تمثل الجودة الفائقة ولا شىء أكثر من ذلك . وكانت الزهريات الخزفية الايطالية تتأثر بالأسلوب الهلينى طالما اعتبرت هذه الزهريات من التحف الجميلة . ولكن عندما تغيرت الأذواق ومالت فى القرن الثالث الى المواد المعدنية المزخرفة لم تعد الزهريات بحاجة الى الزخرفة الهلينية ، لأنها اعتبرت الآن مجرد أوان لا غير .

وكما كان هناك زخارف وأساطير دولية كذلك كانت هناك « طرق فنية » (تكنيك) دولية .. يضاف الى ذلك أن الطقوس الدينية لم يكن لها وطن قومى أيضا . ففى ذلك العصر السابق على عهد الكنائس لم تصطبغ الآلهة بالصبغة القومية ، ولم تحمل لواء المقاومة الوطنية . وكان اليونانيون هم مصدر الطقوس الدينية ولغتها . والدليل على ذلك أن أقدم نص لاتينى وصل الينا ــ وهو ترنيمة « كهنة أرفال » كان عبارة عن أنشودة يونانية وكانت روما فى وقت الأزمات السياسية تتجه الى احدى المدن اليونانية فى ايطاليا لتستعير منها أحد الآلهة ، كما يذهب أحدنا الى جاره ليطلب منه

دواء اذا عز الدواء فى صيدلية الأسرة · ومن ناحية أخرى لم يكن الرومان يعتبرون النظم والقوانين من « الطرق الفنية » ، لأن هذا الاصطلاح كان يطلق على الوسائل التى يمكن تغييرها ، دون تغيير اهتمامات الذين يستخدمونها ، وما هكذا القوانين والنظم · والواقع أن روما فنما قلدت اليونانيين فى القوانين والنظم · وأغلب الظن أن تاثير اليونانيين فى شريعة الألواح الاثنى عشر القديمة تجلى فى وضع العناوين وفى عملية التنسيق والتبويب ، أكثر مما تجلى فى محتوى النصوص ·

وكانت روما قد اصطبغت بالصبغة الهلينية قبل عدة قرون من غزوها لبلاد اليونان التى عادت حضارتها فغزت روما من جديد · ولم يكن هذا « الاستهلان » (الاصطباغ بالصبغة الهلينية) الأول ثورة بأى حال من الأحوال · وحسبك دليلا على ذلك أقدم الآثار الباقية من الأدب الرومانى ، ألا وهو مسرح بلوتوس ، اذ يتضح للمتأمل أن مسرحيات بلوتوس الهزلية نفسها مقتبسة من التمثيليات اليونانية ، وأن شخصياتها يونانية وأن مسرح الأحداث فيها فى بلاد اليونان (نظرا لأن عالم الخيال يمكن تصوره فى أى مكان) · وكانت الأساطير اليونانية معروفة للشاعر ومشاهديه ، كما كانت أسطورة الملك « أرثر » معروفة لأهل القرون الوسطى · ومع ذلك كله فان بلوتوس لا يبدى ما يدل على افتتانه بالأغارقة ، ولا بالعطف عليهم · ولم تكن بلاد اليونان فى نظره مصدر النور والالهام ، بل ان الانسان ليستطيع أن يلمس ما يدل على كراهية اليونانيين واحتقارهم ، كما أنه لم يكن ينساق وراء غريزة حب الاستطلاع اذ لم تهمه غرابة أخلاق اليونانيين كثيرا ، لأنه كان يهدف الى تسلية بنى قومه من الرومان، ويحملهم على تأمل أهم شىء فى الحياة ، ألا وهو الانسانية · وكان يستهدف فى فنه التسلية ، ويستخدم النماذج اليونانية بلا حياء ، ولا يعتبرها نصوصا مقدسة · ولم يبذل بلوتوس مجهودا ثقافيا ، ولم يحاول أن يعطى روما أدبا ، ولا ما يحلو للقوميين والرومانسيين أن يسموه « مسرحا قوميا » ·

هذا واتجاه بلوتوس ليس بجديد ، اذ كان هذا الاتجاه هو هو اتجاه النحاتين والمصورين الاتروريين ونماذجهم اليونانية · ولكن الخطأ الذى وقع فيه المؤرخون هو زعمهم أن بلوتوس جاء بشىء جديد حين أدخل المسرح فى روما كبدعة من بلاد اليونان فى ثوب دينى ، فى الوقت الذى كان بلوتوس يؤلف فيه · ومع ذلك كله فان نشاط بلوتوس لا يؤذن ببدء مرحلة الاستهلان الثانى ، بل — على العكس — يعد هو نهاية الاستهلان الأول الذى اتخذ فيه الاخصائيون من الموضوعات اليونانية نماذج لهم ، ولكن دون أن يقصدوا تقليد الثقافة الهلينية ، فكانت العلاقة بين المقلدين والمقلدين مجرد علاقة سطحية دون افتتان أو تفاوت ، أو حقد · أما الاستهلان الجديد (الثانى) فلم يحدث دون معاناة خفية من جانب روما ، وان نعبت هى الدور الممتاز أى دور الغازى والقاهر لبلاد اليونان · وعلى الرغم من زيف البيت الشعرى — من الناحية الحرفية — القائل بأن اليونان المقهورة قد عادت فتغلبت على قاهريها ، فانه يثير العواطف بلغته القوية ·

ووراء هذه العاطفة القوية سبب سياسى · وبيان ذلك أن العالم قد تغير قبل

بلوتوس بقرن من الزمان ، وظل مقسماً الى عدة مناطق جرت على مسرحها أحداث مستقل بعضها عن بعض • ومن هذه المناطق ايطاليا التى غزاها الرومان • ولكن عندما ظهر الاسكندر المقدونى أصبحت منطقة أخرى ـ هى اليونان ـ ممتدة من بلدة قوزينة الى نهر دجلة هى زعيمة الدنيا قاطبة ، وصارت الحضارة اليونانية فى العالم بأسره هى القوة الرئيسية فى العصر ، الى حد أنها أضحت فى القرن الرابع قبل الميلاد حضارة عالمية ، اذ صارت الحضارة من الهند ، الى قرطاجة ، الى اسبانيا ، تعنى الحضارة الهلينية ، وتحولت الكبرياء الرومانية المشهورة الى درجة من الذلة والمهانة من حيث القوة والمكانة •

وهنا حفظت لنا الصدفة نادرة صغيرة ، ولكنها ذات دلالة كبيرة • ففى القرن الرابع كان اشهر رجل فى عصره هو الملك الفاتح « ديمتريوس بوليورستيوس » ، وكان يونانيا مقدونيا بالطبع • وكانت هناك مدينة شبه متحضرة تقع فى أقصى بلاد الرومان اسمها أنزيو ، فتحولت هذه المدينة الى وكر للقراصنة ، فأسر ديمتريوس سفنهم، وأعادهم الى روما مع هذه الرسالة : « أليس الرومان يمتون بصلة القربى الى الهلينيين؟ ليس فى ساحتهم العامة تمثال لنزله اليونانى « كاستور » الذى يحمى البحارة ؟ لا شك ان القرصنة لا تليق بشعب ظهرت فيه هذه السمات من الحضارة » اهـ • وهكذا عامل ديمتريوس الرومان كما يعامل اليونانيين الشرفاء ليحثهم على تقليدهم ويعلمهم الآداب الدولية •

ولكن بينما اصبحت الحضارة الهلينية قوة عالمية غزت روما ايطاليا ، واصبحت مع قرطاجه احدى القوتين السياسيتين الأخريين فى ذلك العصر • ومعلوم أن للقوة التزاماتها ، فاضطرت روما ان تتعلم اصول الحضارة العالمية • ولكى تضارع الأغارقة فى تفوقهم ، ورفعة مقامهم ، فعلت مافعلته اليابان فيما بعد التحرير نفسها من سيطرة الغرب ، فانتقت من الحضارة الهلينية ، بمحض اختيارها ، أصلح العناصر التى رفعتها الى المستوى الدولى • وكانت الحضارة الهلينية فى ذلك العصر بمنزلة الحضارة الغربية فى عين العالم الثالث : لم تكن حضارة يونانية ، او حضارة أجنبية ، بل كانت هى الحضارة فى صورتها المحضة والنصية • وكانت ميزة الأغارقة أنهم كانوا أول من ملك زمامهم هذه الحضارة ، فارادت روما أن لا تكون هذه الحضارة ملكا خالصا لهم • والمشاهد فى عصرنا الحاضر ان دول العالم الثالث متى تحررت من رق السيطرة الغربية جعلت اهم واجباتها الملحة استيعاب حضارة مستعمريها السابقين • وكان الرومان يعتقدون أن طريقة الاغريق فى التصرف والأداء هى الطريقة المثلى فى كل الميادين ، ابتداء من الدبلوماسية الى الدين • وفى وسعنا أن نراهن أن من الأمور الخفية التى كانت تسبب حرجا لقادة الرومان ممن اتصلوا بالملوك الهلينيين معرفة آداب المعاملة ، وحسن السلوك : ما هى افضل طريقة لصياغة المرسوم الملكى أو عنونة الخطاب ؟

ولا بد أنه صار لروما إطماع ، وظهرت فيها مواطن ضعف ، بعد أن أصبحت عاصمة لايطاليا لا عاصمة لأحد الأقاليم • ومن مواطن الضعف أن الشكل الأولى من الاستهلال ما كان ليستمر دون شىء من المعاناة والآلام ، لأن الأغارقة كانوا دائما هم

المصدر الذى يعتمد عليه فى توريد جميع الاشياء الرفيعة فى الحياة • ثم ظهر البناءون الأحرار ومارســـوا نشاطهم فى كلتـــا الجهتين • ومن المدهش أن انشاء المدن فى ايطاليا خلال القرنين السابقين على ميلاد المسيح أدى الى زيادة الطلب • وفى رأى رجال الآثار القديمة أن مدينة بومبى هى مدينة هلينية قبل كل شىء •

والى جانب هذا الاستهلال الشعبى ظهر حافزان جديدان ، اذ ارادت روما ـ كهيئة سياسية ـ أن تندمج فى الحضارة الدولة ، كما سمحت لنفسها بالافتتان بالقيم الهلينية ، لانها رأت فى ذلك شيئا لا تستطيع اغفاله ، دون أن تتردى فى مهواة الفشل • والحافز الحالى للعالم الثالث يماثل ذلك • ويتمثل هذا الحافز فى أن تقليد الحضارة الغربية يعنى الاستقلال السياسى بالنسبة للدولة ، ويعد امتيازا بالنسبة للافراد ، مع فارق واحد ، هو أن روما استطاعت فى أقل من قرن من الزمـــان بعد اخضاعها لايطاليا ، وصيرورتها ثانى قوة عالمية ، ان تخضع ـ فى انقلاب عجيب ـ هذا العالم الهلينى الذى كان صاحب القوة السياسية الحقيقة على مسرح العالم ، كما كان هو القابض على زمام الحضارة • وهكذا كان الاستهلال الذاتى تقليدا ثقافيا أصبح فيـــــه التلميذ هو الطرف القوى ، والاستاذ هو الطرف الضعيف • ولم تكابد روما مأســـاة العالم الثالث الذى يعانى من استحالة تحقيق تغيير حضـــارى خال من الآلام ، كما يعانى من التخلف الاقتصـــادى • وهذا هو السبب فى حدوث سلسلة من المتناقضات كما سنرى •

ارادت روما باعتبارها كيانا سياسيا أن تقتبس الثقافة الجديدة ، دون أن تندمج فى مصدرها • لقد استهلنت روما (قلدت الحضارة الهلينية) لكى تؤكد ذاتها لا لتفنى فى غيرها ، فى حين أن الاستهلال فى نظر أهل اليونان كان يعنى التأقلم والتجنس بالجنسية اليونانيه • ولكن روما أذهلت اليونانيين من حيث انها كانت مدينة هلينية ، دون أن تربط نفسها بالهلينيين • ومعلوم أن الافكار المتعلقة بالأجانب تتغير كثيرا على مدى التاريخ ، واليابانيون أرادوا أن يكونوا يابانيين خلصـــا ، وأبوا على الأجنبى أن يصبح يابانيا • ولكن ـ من ناحية أخرى ـ كان واجبا على كل يابانى أن يغذى بلاده بلبان العـــلوم الاجنبية النافعة المكتسبة من الأجانب • أما اليونانيون فكانوا يفكرون كالصينيين ، ويرون أن كل عنصر من عناصر الحضـــارة هو يونانى ، وبعبارة أصح ان الحضارة هى اليونان نفسها • وبهذا المعنى كانت الحضارة الهلينية عالمية شمولية ، فكل من استهلن أصبح يونانيا بصرف النظر عن جنسه وسلالته • وكانت الأدلة الكبرى على الاستهلان ثلاثه أمور : هى اللغه اليونانية ، ثم الألعاب الرياضية (الأولمبية وغيرها) التى لا يتردد عليه القوم فى ممارستها علنا ، وثالثها الملاعب الرياضية (الجمنازيوم) وكانت تجمع بين اللعب والتعليم • ولكن روما رفضت هذه الأمور الثلاثة • صحيح أن الشيوخ الرومانيين كانوا يتكلمون اليونانية ، ولكنهم كانوا يكتبـــون باللاتينية التى ظلت دائما هى اللغة الرسميه • وبعد ذلك بقـــرنين من الزمان فقد الامبراطور نيرون عرشه لأنه بنى جمناز يوما ، وشارك فى الألعاب الرياضية ، وهو أمر لا يليـــق الا بالسفلة من المهرجين فى روما •

وعلى الرغم من رفض روما لأسلوب الحياة الهلينية • فانها اندمجت فى مجتمع

الأمم الهلينية ، فوجدت لنفسها أسلافا ، وتاريخا ، وملحمة قومية ، وكل ما شاكل ذلك من الامور الرسمية · وكان « للعلاقة » بين المدن وأصلها الأسطورة أهمية بالغة كأهمية الأنساب والمصاهرات فى مدينة فوبورج سنت جرمان · وكان الأتروريون يعرفون أسطورة انياس (بطل من أبطال طروادة) وكل من عداه فى أساطير هومر · ولكن لا شك عندى فى أن جعل أنياس هذا نفسه سلفا للرومان كان من مخترعات ذلك العصر الهلينى الذى ابتدع العديد من الأفكار المماثلة الأخرى · ولو أنك قلبت النظر فى سفر المكابيين (أسرة معروفة فى تاريخ العبرانيين) لرأيت أن اليهود سعوا ذات يوم الى عقد حلف مع اسبرطة ضد ملوك سورية الهلينيين ، فاخترعوا علاقة خرافية ··· بين أورشليم واسبرطه ! وفعلت روما مثل هذا على يد مؤرخيها الذين وصفوا باللغة اليونانية ـ وهى اللغة الدولية ـ أصلها القومى ، وأصبح لها هومرها الخاص أيضا · ولم يحلم بلوتوس لحظة واحدة بأن ينشىء مسرحا قوميا ، ولكن « انيوس » أعطى روما ملحمة قومية · ولم تكن الدبلوماسية آخر شىء ظهر على الصعيد الدولى ، ذلك أن المراسيم السناتية (الصادرة من السناتو أى مجلس الشيوخ الرومانى) صيغت على غرار المراسيم اليونانية ، وكذلك كان الحال فى الألعاب العامة ، والتماثيل الشرفية (الفخرية) التى كانت تقام للنبلاء فى ذلك العصر ·

ومن ناحية أخرى لم يتم توحيد السياسة والجيش · وذلك لأن النظم السياسية والعسكرية لم تكتسب طابعا هلينيا ، فلا رأت روما ملكية مستنيرة ، ولا ديمقراطية بلوتوقراطية (ديمقراطية الأثرياء) بل ظلت مجتمعا تحكمه طبقة من الخبراء السياسيين العسكريين الذين وقف الشعب أمامهم يستمع الى القادة الجالسين على مقاعد الحكم · والواقع أن الهيئة الاجتماعية والسياسية تستطيع أن تغير قيمها أو أسلوب حياتها ، وأن تنقلب الى ضد ما هى عليه ، ما دام ذلك لا يهوى بها من مكانها الرفيع الى أسفل الهرم · وقد انتحل الساموراى (طبقة المحاربين الأرستقراطية اليابانية) اليابانى بعض النظم الأجنبية للسبب نفسه الذى من أجله رفض الرومان النظم اليونانية ، وهو الابقاء على نظام سياسى يتبوأون فيه المراكز الآولى · ومن ناحية أخرى لم يستطع العلماء الصينيون أن ينتحلوا الحضارة الغربية دون أن يحطوا من قدر ثقافتهم القومية التى ورثوها عن آبائهم ، ودون أن يتخلوا عن مكانهم لبيروقراطية جديدة ، وفضلوا أن يدعوا مجتمعهم يموت ، وأن يموتوا معه ·

وقد رأينا المشكلات الحالية للتقليد الثقافى الذى تتجلى مبادئه فى كتاب توكوفيل الذى تغلغل فى مبادئه الاجتماعية · يقول توكوفيل : « ان المغول تقبلوا الثقافة الصينية لأنهم فتحوا الصين ، فأتاح لهم هذا الفتح أن يدركوا تفوق الأجنبى عليهم ، دون أن يفقدوا ماء وجههم · وهذا حق ، ولكن أحدا غيرهم كان يمكن أن يفعل غير ما فعله هؤلاء البدو ، وأن يظل أعمى عن رؤية هذا المشهد ، كما يفعل بعض السياح عند مرورهم فى ردهات أحد المتاحف ·ولم ينتظر المغول أن يغزوا الصين حتى يتصلوا بها ، ولكن برغم هذا الاتصال لم يتم تبادل القيم الثقافية بين الطرفين · ويبدو أن كل المجتمعات تختلف حول النقطة التى يبدأ عندها الاهتمام بالقيم الثقافية الأجنبية ، وترى أنها ليست قيما من عالم آخر · والمؤرخ وحده هو القادر

على أن يحدد النقطة التى عندها يضطر المجتمع الى اعتبار هذا الاتصال نوعا من التحدى تجب مواجهته • يبقى بعد ذلك أن نسأل : لماذا يجب علينا قبول هذا التحدى ؟ ألآن هناك مصالح هامة محددة يرتهن حلها بقبول هذا التحدى ، كالتخلف الاقتصادى ، والصراع الطبقى ، والاستقلال الوطنى ، كما يحملنا على هذا الاعتقاد تفسير المسار الحالى لحركة الاستغراب (الأخذ بالثقافة الغربية) ، أم أن قائمة المصالح المحتملة مفتوحة ، وأن طبيعتها تتغير بتغير الظروف التاريخية ، كما يتغير معنى كلمة « أجنبى » ؟ ويقول حينئذ بالاختصار : هل هى الطبيعة البشرية أو - على العكس - ارادة القوة التى تشبه الغاز القابلة للتمدد بحيث يشغل كل مكان يتاح له مهما كانت الظروف ؟ الواقع أنه لا يوجد تخلف اقتصادي فى التاريخ ، وهذا المفهوم لا يهم سوى نظام سياسى معين هو نظام دولة الرفاهية • وواضح أن الأمبراطور الرومانى ما كان ليفكر فى ذلك فط ، كما أن الامبراطور ميجى رأى فى تخلفه مصدرا لقوته ، ومكانته • وقبل أن نفسر التقليد الثقافى بالرجوع الى نظرية التخلف الاقتصادى يجب علينا أولا أن نبين الظروف المواتية لهذا التخلف •

عندما يشترى رجل « حديث النعمة » قصرا تاريخيا به متحف من الصور ، وقبو جميل لتخزين المؤن والخمور ، ثم يمتلىء غرورا وزهوا بما ملكت يداه ، ويعكف على الشراب ، ويأكل ما لذ وطاب ، يمارس هوايته فى التصوير ، فان كل ذلك يثبت - على الأقل - أنه يعتبر نفسه انسانا قبل كل شىء ، لا رجلا يعرف بالصناعة التى يمارسها فقط • وهذا يثبت أيضا أنه يرى أن الصور لا وجود لها الا اذا أصبحت فى حوزته • وكذلك نقول أن الاستهلاك الثانى الذى حدث عندما بسطت روما حمايتها على العالم الاغريقى جلب معه ميزة جديدة للرومان ، هى الثقافة العلمية ، الى جانب ولع الجيل الجديد بالحضارة اليونانية ، وغلبة الصبغة اليونانية على الحياة اليومية • وكانت هذه الثقافة تتألف من علم البلاغة والبيان ، اذ أصبحت الخطابة بين رجال السياسة والقضاء أكثر الأنواع الأدبية تقديرا ، كما أصبحت هى ما يمكن أن يسمى بالرياضة المنزلية المحبوبة عند علية القوم والصفوة المختارة من الشعب • وتألفت هذه الثقافة أيضا من الفلسفة (دخلت المذاهب الفلسفية اليونانية فى روما مثلما دخلت المذاهب الصينية فى اليابان) ، والأدب بمعناه الواسع الذى تطلب - خلافا لفن بلوتوس - مجهودا من جانب قرائه ، وخلق شعورا بالمشاركة العلمية بين طلابه وهكذا تكون مثل أعلى عند الرومان استمر خمسة قرون ، خلاصته أن الانسان الحق لا يقتنع بالثراء والمشاركة فى الشؤون العامة ، بل يجب أن يعمل على أن يكون مثقفا بمعنى الكلمة •

كيف حدث هذا التغيير فى « الروح الرومانية » القديمة ؟ ولماذا حدث ؟ الجواب عن السؤال الثانى فى غاية السهولة • وبيان ذلك أننا نجد فى عصرنا الحاضر أن أحد الدوافع الى الاستغراب هو رغبة الفرد فى الحصول على ميزة اجتماعية فى المجتمع الذى يعيش فيه • والدافع الثانى هو الاعجاب بتفوق الغرب وعلو شأنه • ولكن لا يمكن أن يكون الاستغراب ميزة للفرد ما لم تستطع الجماعة احراز القيم الغربية • والتقدير والاعجاب هما جانبان يتلازمان للرغبة فى النمو • ولماذا يجب أن

ينشأ هذا الطموح حتى يطمع الانسان في الحصول على قيم أخرى ؟ لسبب بسيط هو وجود هذه القيم • ولما كان قوام الانسان هو الثقافة ، لا الطبيعة المادية ، فان الواجب أن لا نسأل الانسان : لماذا يطمح الى قيم أخرى ، بل نسأله : لماذا لا يطمح اليها ؟ وليست لدى الانسان قائمة باحتياجاته الطبيعية التى اذا تم اشباعها جلس ليستريح فى سلام ، بل هو يطمح الى احراز كل شىء جديد تتيحه له الظروف التاريخيه فاذا لم يحصل عليه أحس بأنه ينقصه شيء يجب عليه احرازه • وهذا السعى الدائب نحو التوسع ، لا نحو السعادة — لا ، بل نحو الشقاء — يعنى أن السؤال الوحيد هو معرفة ما اذا كان الطموح الجديد يتفق مع الطموحات السابقة • والواقع أنه لم يكن ثمة حاجة الى مصلحة ما تدعو روما الى تقليد الحضارة الهلينية • لقد تكفلت الرغبة الطبيعية في التوسع بهذا ، وكفى أن طموحات أخرى لم تقف عائقا فى سبيل هذه العملية •

وما ان دخلت الحضارة الهلينية فى عالم امكاناتها حتى أضطرت الأرستقراطية الرومانية الى الاستهلان ، والا تعرضت لخطر التدهور والانحلال ، وهو بديل حقيقى كما سنرى • وكانت هذه واحدة من تلك الحركات التاريخية كتحول الانسلوبيدين(٤) الى حركه التنوير ، وهو تحول يستعصى فهمه على الذين يتحدثون عن المصالح الطبقيه• وكان من عادة الاغارقة معاقرة بنت الحان ، ومخالطة العاهرات ، واتخاذ أخدان من الغلمان ، ويعدون ذلك من مظاهر الجرأة والشرف والنبل • أما الرومان فلم يكن الاستهلان يعنى عندهم الاستسلام للعاطفة ، أو النزوات ، أو محاكاة غيرهم ، أو التخلى عن كبريائهم القومية ، بل كان مفهوم الاستهلان عندهم أن يكون المرء فى طليعة الرواد الذين يقفون فى المقدمة ويبتدعون أفكارا أصيلة • وكانت بعض الأسر الرومانية خبيرة فى هذا الشأن كأسرة سبيو (٥) • وعندما فعل أغنى « أرباب الأعمال » مثل هذا ، وشكلوا من عملائهم الرومانيين القدامى كتائب من « الأصدقاء » على غرار رجال السياسة الهلينيين ، أثبتوا أنهم يقدرون أنفسهم حق قدرها ، وان كان غيرهم رأى فى طموحهم خطرا على الجمهورية (٦) • وفى أوقات أخرى أصبح الاستهلان نوعا من التفوق الشخصى لا يتفق بسهولة مع الاستهلان كوسيلة لاضفاء مكانة دولية على الأمة الرومانية • مثال ذلك ان « فلامينينوس » كان يرى حب الأغارقة ضربا من الشرف (وهو يعنى بهذا الحب حمايتهم) ، فأراد أن تخلى روما بعض القواعد العسكرية التى كانت تطمع فى الاحتفاظ بها هناك •

والغريب أن انتصار روما على اليونان جعلها ترى فى الحضارة الهلينية تفوقا

---

(٤) هم الذين ألفوا الانسكلوبيديا (دائرة المعارف) الفرنسية (١٧٥١ — ٨٠) وناصروا حركة التنوير ، وهى حركة فلسفية فى القرن الثامن عشر (المترجم) •

(٥) أسرة رومانية مشهورة كلهم من قواد الحرب أشهرهم سبيو أفريكانوس (٢٣٧ — ١٨٣ ق•م) الذى هزم جيوش قرطاجة فى اسبانيا وغزا قرطاجة وهزم هانيبال فى موقعة زاما (٢٠٢) (المترجم) •

(٦) وزع سيبو افريكانوس خواتم تقش صورته عليها ، وفعل أباطرة الرومان مثل هذا ، ولا شك أن تلك كانت عادة هلينية •

لم يكن في وسعها أن تتجاهله أو تغض الطرف عنه · ألأنها أنقذت ماء وجهها بانتصارها في المعركة الحربية ؟ كلا ، بل لأن كل مجتمع ينقاد الى رسم الحد الفاصل بينه وبين غيره من المجتمعات الأجنبية بطريقته الخاصة · فمن الشعوب من يعتقد أنه يشكل جزءا من مجتمع ماض أو خيالي ـ كالمسيحية أو أوربا ـ بحيث يرى أن الأساليب الفنية أو الروائع الأدبية التي أنتجها هذا المجتمع الماضي أو الخيالي مفيدة لكل من اقتبسها · ولكن بعض الشعوب اعتقد في عصور أخرى أن الثقافات والأساليب الفنية هي أشبه شيء بالمطابخ الوطنية ، كل مطبخ منها يناسب بطون أهله وذلك لأن كل أمة هي بمثابة الكائن العضوى ، له مزاجه وطبائعه الخاصة · ولكن يلاحظ في الوقت نفسه أن هذه المطابخ متماثلة في وظيفتها الأساسية من حيث انها وسيلة لاشباع الحاجة الأساسية الى الغذاء ، ولأضرب لك مثلا يوضح لك هذه القضية: ان انجلترا أنجبت بن جونسون ، وفرنسا أنجبت فرانس كورني ، وكلاهما يختلف عن الآخر اختلافا كبيرا ، ولكنهما متشابهان من بعض الوجوه بحيث لا تدعو الضرورة الى القيام برحلة الى كل منهما ·

وكانت مسألة القيم في روما شبيهة بالسياسة · فقد شعرت روما بسبب عزلتها القديمة بأنها تعيش وحدها في العالم ، تعيش كروبن صن كروزو ، في بيئة معادية وغير مستأنسة ، ففتحت لنفسها أرضا فضاء لكي تباعد بينها وبين الأخطار التي تتهددها من الغابة المحيطة بها ، ووجدت فيها أعداء ومنافسين ، ولكنها وجدت فيها أحيانا اجانب مسالمين ومحايدين ، كما وجدت قوما يزودونها بالزهريات اليونانية بيد أنها لم تجد صديقا حميما ، بمعنى أنه لم تجد قيما أجنبية تهمها أيضا ، لأنه لم يكن يهمها شيء وراء الأرض الفضاء التي اتخذتها منزلا لها ·

بيد أن الحال في الاستهلال الثاني لم يكن كما كان في الاستهلال الأول · فالقيم اليونانية التي اهتمت بها روما ـ وهي الأدب والفلسفة ـ لم تعد سلعا تطلبها من صانع ، أو مؤلف مسرحيات هزلية ، بل ان الأرستقراطية الرومانية اضطرت أن تمارس هذه القيم بنفسها ، وأصبحت الطبقة الرئيسية في البلاد هي الطبقة التي تعنى بتثقيف نفسها · وعرفت روما أيضا تلك الصلة الوثيقة بين الثقافة العلمية والقوة السياسية ، التي توجد في كثير من المجتمعات السابقة على عهد الصناعة ، بما في ذلك المجتمع الصيني في عهد الشاعر ماوتسى تونج · وكانت العادة في هذه المجتمعات القديمة أن يتفوق المرء في كافة مجالات الحياة ، بمعنى أنه لم يكن هناك تخصص · ولذلك استطاع الأغنياء أن يحرزوا قصب السبق في كل مجالات النشاط في وقت واحد ، دون أن ينوء هذا العبء الثقيل بكاهلهم · وقد اضطروا أن يتفوقوا فيها جميعا ، لأنه اذا فاتهم التفوق في مجال من المجالات عد ذلك نقصا في مكانتهم · مثال ذلك أن نيرون ـ الامبراطور المشهور ـ سعى أن يكون فنانا · على أن السياسة لم تكن مهنة تخصصية في روما ، بل كانت مجرد نشاط واحد من بين الأنشطة الطبيعية التي يمارسها الرجل الكامل · ولم يكن السياسى ظلا لشعب ذى سيادة ، انتخبه هذا الشعب ، كما لم يكن بيروقراطيا ، أو فنيا ، بل كان يتولى القيادة

بفضل ما أحرزه من تفوق وامتياز فى مجالآت الحياة • حقا لقد شعرت الأرستقراطية الرومانية بتخلفها الثقافي . لأنها وجدت أن التخصص لا يغنى عنها شيئا •

ولذلك سعت روما لتعويض تخلفها الثقافى بطريقة محمومة ، كما نسعى نحن لتعويض التخلف الاقتصادى • وقد نبغ كاتو الكبير (٧) فى هذه المهمة ، لأن هذا الجد الروحى للخطيب الرومانى شيشيرون نشر الثقافة العامة بين طبقته على الطريقة اليونانية ، قبل أن يصبح فى عين الأجيال التالية عدو الحضارة الهلينية بسبب ذلة لم يروها من المؤرخين سوى بلوتارخ • والحق أن الثقافة تعنى أشياء كثيرة ، كقراءة مؤلفات الشاعر هوراس ، أو التفكير فى المجتمع الذى يعيش الانسان فيه • وهذه الثقافة الانسانية ، او الخطابة بالمعنى القديم لهذه الكلمة ، قريبة العهد منا بحيث لا نستطيع أن نمر عليها لماما • ولم تكن الحضارة التكنولوجية هى التى سحبت عليها ذيول النسيان والاهمال ، لأن هذه الثقافة لا تزال تستطيع أن تزود الفنيين من الرأسماليين والاشتراكيين على حد سواء بجمل ومفردات لغوية مناسبة • وانما الذى قضى على هذه الثقافة هو الفيلسوف الألمانى نيتشة الذى ألقى ظلال الشك حول شفافية اللغة وقداستها • والواقع أن فن الخطابة يمكن أن يدافع عن أى نظام سياسى يتفق له أنه يتمتع بلحظة يؤكد فيها ذاته ، أو ــ بعبارة أخرى ــ يمتاز بقوة الاقناع ، أو أى نظام لا يلجأ الى كلا هذين الأسلوبين ، أو يستخدم اللغة فى تهذيب النفوس وتثقيفها •

ومن الصعب علينا أن ندرك السبب فى أن « الروح الرومانية » لم تقتبس فن الخطابة من الحضارة اليونانية • ويمكن تفسير معارضة الرومان للحضارة الهلينية ــ وكانت معارضة مترددة ، قصيرة الأمد ــ على نحو آخر • وبيانه أنه فشا فى الحياة اليونانية مرض اجتماعى رآه الطب السياسى الرومانى مرضا فتاكا ، وهو مرض الخنوثة (الميوعة) ، والترف ، واللا مبالاة ، وهى أمور تؤدى الى مشكلات ثانوية، كالطموح الذى ينتهى الى الاضمحلال والانحطاط • ويذكر القارىء أن القراءات اللاتينية الدراسية لا تتحدث الا عن هذا الموضوع • ونحن نكابد بعض العناء فى فهم بعض العبارات الواردة فى هذه القراءات • ولعل أقرب شىء اليها ما يتصف به « المعربدون » (البلطجية) فى الوقت الحاضر من لبس البنطلونات الممزقة واطالة الشعر • أما فى روما فكانت الطبيعة السياسية السارية فى الأرواح قوية جدا لدرجة أن مرض الخنوثة الذى يبدو لنا مرضا غامضا • كان له معنى دقيق ومخيف عند الرومان ، كاختلال الأمزجة فى الطب القديم • يبقى بعد ذلك أن ننظر : هل كانت الحضارة الهيلينية موبوءة بهذا الداء ؟ الحق أن الرومان لم يلبثوا أن أدركوا أن أعراض هذا المرض قد خدعتهم ، وأنه ليس سوى حمى كاذبة ، وأن ذلك لم يكن هو الوقت المناسب لكراهية اليونانيين أو المغالاة فى تقديس عادات الأسلاف التى لا يجدر ابرازها

---

(٧) اسمه الكامل هو كاتو ماركوس برسيوس (٢٣٤ ـ ١٤٩ ق٠م) سياسى وكاتب رومانى • كثيرا ما كان يقول « يجب تدمير قرطاجة » (المترجم) •

الا فى وقت الحاجة ، والتى كانت فى الواقـع مصـدرا للأخطـاء التى وقع فيها بعض المؤرخين ٠

والحقيقة أن الخوف من الخنوثة ـ حتى اذا استتر وراء تقديس عادات الأسلاف ـ لم يكن خرافة ، ولا أيديولوجية ، ولا حقيقة أبدية ، ولكنه كان يتفق تماما مع الممارسة السياسية فى ذلك العصر ، فكان الرومان يشعرون به شعورا قويا كما نشعر نحن اليوم بكارل ماركس أو كينز ٠ ذلك أن طبيعة الهيئة السياسية القديمة لم تكن مماثلة لطبيعتنا نحن ٠ ولا معنى للقول بأن المدينة القديمة ـ حتى لو كانت ديمقراطية ـ لم تكن مدينة بالمعنى الذى نفهمه نحن ، لأنه كان فيهـا أرقاء ٠ فالجزء الخفى مـن الحقيقة اعمق بكثير من الجزء الظاهر منها ، ولا يمكن أن نتبين بسهولة ذلك الجزء الخفى من كلمات المواطن ، والوطن ، والحرية ٠ ولذلك يتعين على القـارىء أن ينسى المجتمع السياسى الذى يعيش فيه ، وأن يتصور ـ بدلا من ذلك ـ عصابة من المغامرين ، يرتدون جميعا ثيابا بيضاء ، ويحملون السلاح ، ويجوسون خلال اقليم مجهول ملىء بالأخطار ، تحت قيادة رؤسائهم ٠ ان هؤلاء القوم لا يبحثون عن أرض المعاد ، ولكنهم مع ذلك لا يقفون موقفا سلبيا ، بل يحاولون جميعا أن يجتازوا هذه المفازة بسـلام ٠ وعلى القارىء أن يعلم أن مخاوف هذا القطيع ، « وقانونه العام » غير المكتوب ، ومنازعاتـه ، وديناميكيته الجماعية ، كلها أقرب الى حال المدينة القـديمة من أى شىء نعرفه فى فلسفتنا السياسية المعاصرة عن « القانون الرومانى العام » الذى ألفه مومسين ٠ ويحدث أحيانا أن يتشاجر أحد هؤلاء الرؤساء مع غيره ، فيتوجه الى معسكر بعيد مع رجاله ، ثم يعود فيشعل النار فى خصومه ، ويحكم السيف فى رقابهم ٠ انه انتقام لا يمكن فهمه بسهولة ، وهو ليس خيانة عظمى بمقياسنـا نحن ، لأن الخيـانة العظمى لاتكون الا ضد جماعة معنوية ٠ ومثل ذلك مثل المهندس الذى يغضب من شركة ، فيتركها للعمل فى شركة أخرى تقع على الجانب الآخر من الشارع ، فمثل ذلك المهندس لا يرتكب جريمة الخيانة العظمى ٠ والفرق بين روما والنظام السياسى عندنا نحن هو الفرق بين العمل الذى جرى فى الاقليم المشار اليه والعمل الذى يجرى فى « الجمهورية الخامسة » ٠

ولذلك فان الممارسة السياسية عند الرومان تقضى بمعاملة الناس معاملة القطيع الذى يقوده الراعى خلال أخطار المغامرة التاريخية ، ومعارضة كل بدعة مستحدثـة أو رخصة اجتماعية لا تتفق مع هذا النظام الصارم الذى يقضى بتقـديم مصـلحة الجميع على كل شىء آخر ٠ كان الرومان يعطون الخبز للكسالى حتى لا يتنـاقص عدد القطيع ، وكان الرجال يذهبون من وقت الى آخر الى السرك ، كما يذهب البحارة الى شاطىء البحر فى أجازة مع مباركة ضباطهم لهم ٠ وهذا المسلك من شأنه أن يدعم النظام (الضبط والربط) ٠ ونظرا لأن المجتمع خلق ليواجه الأخطار التى تكتنفـه لم يصبح مجتمعا توحد فيه حقوق وواجبات كتلك التى توجد بين جماعة المسافرين فى احدى الرحلات ، كما لم يصبح مجتمعاً يتألف من مجموعات سكانية تحكمهـا الدوافع الاقتصادية الطبيعية فى دولة الرفاهية ، بل كان هذا المجتمع أشبه بكتيبـة عسكرية ، أو مجموعة من متسلقى الجبال مربوطة معا بحبل واحد ، لأنه اذا تطـرق الضعف الى أى واحد منهم عرض ذلك سلامة الجميع للخطر ٠ والواجب الأكبر فى هذه

الحالة هو نبـــات كل فرد فى موقعـه وظهـــور علامة الرجولة على وجـوه الجميع ، فلا مجـال هنا « للحياة الخاصـة » • وهذا من شـــأنه أن يعود بالخـير عـلى الممالك التى ترعى فيها كل شاة فى ركنها الخاص تحت عين الراعى الحارسة ، كما يعـــود بالخير على سكان دولة الرفاهية حيث تؤدى تحركات الأفراد الى تكوين قوة خطـــرة عندما يجتمعون معا ، وفى حالة الرحلات البورجوازية التى تنعدم فيها حرية الراكب حين يبدأ فى ازعاج غيره ، أو يقبض على الدفة بيده ، فيخل بتوازن السفينة •

ولما كانت الرجولة هى واجب كل فرد فى روما فان كل بدعة مستحدثة وكـل صفوة من صور السير أو التبادل الثقافى تقابل بكل استنكار واستهجان ، حتى ولو كانت مقبولة وبريئة • ومن الخير أن لا يتورط الانسان فيها قبل أن يعرفها ، لأنـه لا يستطيع أن يقبلها دون أن يظهر استحسانه لها ، ويخفف من حدة صلابته وصرامته والطريقة المثلى هى أن يظل المجتمع ثابتا فى تلك المواطن التى عرفت بأنها مواطنـــه الخاصة فى اللحظة التاريخية الأصلية (وهى لحظة الشباب) • وبعد قرنين أو ثلاثة من استهلال روما استنكر « سنيكا » تلك الخنوثة التى تتجاوز الحد الطبيعى • والحد الطبيعى هو أن يكون لدى الانسان حمام من حمامات السباحة ، وأن يتخذ أحـــد الصبيان خدنا له ، ولكن الفساد والانحراف يبدأ عندما يملأ حمام السباحة بالمـــاء الملح ، ويحلق شعر الصبى • وكل لحظة تاريخية تحدد نقطة اللا عودة ، وتعين حدود الشر الى الأبد •

ولكن الذى لم يقله سنيكا هو أن الدافع الى ذلك لم يكن دافعا أخلاقيا ، بل كان سياسيا • ولهذا السبب قبلت روما الاستهلال بعد تردد قليل ، اذ لم تكن متانة الخلق غاية فى ذاتها ، بل كانت وسيلة للأمن الجماعى • بيد أننا نسأل : ماذا يحدث اذا اتفق أن أصبح رجل منحل الخلق سياسيا نشيطا ؟ ان المعـــروف فى المجتمع المسيحى أن العفة غاية فى حد ذاتها ، أما فى روما فلم تكن سوى وسيلة لاكتســـاب متانة الخلق ، أو علامة على هذه المتانة • ولقد أدرك الرومان أن مسلكهم هذا ينطوى على شىء من الغموض • ومن الغريب أنهم وجدوا متعة فى هذا الغموض ، ففى تاريخهم كله نجد عضوا فى مجلس الشيوخ ، حياته الخاصة هى الخنوثة بعينها ، ولكنه مع ذلك يشتهر بنشاطه السياسى • وهذا أمر يصدق على كبار رجالهم من سبيو أفريكانوس الى سـلا وقيصر ، ومن ميسيناس وأوثون الى بترونيوس • وبـدا لهم أن تناقض الرجل العظيم الذى لا يصلح أن يكون قدوة حسنة للناس انما هو سر عند « العرافين » لايمكن أن يهتدى الناس الى ادراك كنهه• وقد أظهر لهم ذلك أن مواقفهم السياسية ترتكز على منطق خفى لا يدركونه ، ولكنه مع ذلك يستهوى أفئدتهم ، ويبعث السرور فى نفوسهم وقد أتاح لهم ذلك أن يحافظوا على صرامتهـم ، برغـم أن هذه الصرامة كانت وسـيلة نسبية اقتضتها الظروف التاريخية • وكانت الوسيلة لازالة هذا التناقض هى التغيير التدريجى من جيل الى جيل ، دن أن يقولوا ذلك ، ولكن « العرافين » كانوا يضـحكون فى صمت !

ان نجاح أو فشـل التقايـد الثقافى لا يستغرق زمنا طويلا • وهنـاك بضـع

حقائق خاصة ودقيقة في هذا المجال · من ذلك أن الخنوثة لو كانت في نظر روما خطيئة لا خطرا لما قلدت روما الثقافيـة الهلينية · ولذلك لم تلبث روما أن اطمأنت ، وادركت أن الفنون والآداب لا تؤدى الى انحطاط الأمم · ومن كانو الى شيشيرون ، وسنيكا ، وماركوس أورليوس ، سرت الثقافة الهلينية في الروح الرومانيـة التى لم يكن لها وجود في واقع الأمر · ولم تشعر أحداث الزمن الرومان المعاصرين أن الاستهلال كان نقطة تحول تاريخية ، فنسوا الاستهلال الأول ، وظنوا أن روما لم تنتحل الثقافة الهلينية الا أخيرا · يدلك على ذلك أن كاتو ــ عدو الخنوثة ــ أعرب عن اعجابه الشديد بتماثيل الآلهة السلفية المصنوعة من الطين النضيج ، وقال انها تخالف التماثيل المستوردة من بلاد اليونان ، وغاب عنه أن الأولى التى اكتشفها الأثريون يونانيـة كالأخيرة ·

وانك لتجد في الوقت الحاضر أن كل طالب ياباني مولع بحب الأدب يتحدث عن الشاعر الانجليزى « شيلى » أو الشاعر الفرنسى « فرلين » كما لو كانا شاعرين يابانيين · والغريب أن أهل هذه البلاد ذات الحضارة الأصيلة قد انتحلوا الحضارة الأجنبية دائما دون تصنع أو شعور بالاحباط ، فارتشفوا من منهل الحضارة الصينية أولا ، ثم من منهل الحضارة الغربية ثانيا · ولشد ما تدهش حين تقرأ مؤلفات القوم ، اذ تجدهم يعرفون الكثير عنا · مع أننا لا نعرف سوى القليل عنهم · وليس هذا بغريب ، فمن الممكن أن يقتبس أحد الشعوب ثقافة شعب آخر · وقد كان هذا حال روما طوال قرون عديدة · وعلينا أن نقرأ ما كتبه لكرتيوس لنرى كيف استطاع هذا الشاعر الرومانى أن يعيش في ثقافة كانت في حقيقتها ثقافة يونانية خالصة · فعنده أن هذه الثقافة هي الثقافة الوحيدة ، لأنه ليس ثمة سوى ثقافة واحدة ، ولا حاجة بالانسان الى غيرها · ونحن لا نستطيع أن نعتقد أولا أن ذلك كان أمرا طبيعيا في حق لكريتوس ، لأننا نريد أن نعتقد أنه أضاف الى عقائد أبيقور اليونانى شذرات مما يعرفه من المعلومات الرومانية القليلة · ولكن انتحال لكريتوس للثقافة لم يمنعه من أن يكون رجلا وطنيا ، لأن أسلوب تفكيره لم يكن مماثلا لأسلوب تفكيرنا، وانما كان مماثلا لأسلوب اليابانيين · وعندما يبدو لنا أن الشاعر الرومانى يحاول أن يظهر حبه لوطنه حين يعلن أن تيفولى ــ المدينة الايطالية القديمة ــ تضارع في جمالها جزيرة رودس اليونانية فانه في الواقع يفعل شيئا آخر · انه لا يريد الاشادة بوطنه ، وانما يقف موقفا سلبيا ويعود الى طبيعة الأشياء ·

وتفسير ذلك أن الرومان كانوا يعتبرون أنفسهم متحضرين مثل اليونانيين · ولكن لما كانت الحضارة واحدة ــ ولا يمكن الا أن تكون واحدة ــ فان ماضيهما مشتركا بين الشعبين الرومانى واليونانى · وكان هذا يصدق على شعب ثالث هو

شعب قرطاجة . ففي نظر فرجيل - الشاعر الروماني - أن قرطاجة ذات حضارة عريقة لا تقل عن الحضارة الرومانية واليونانية . ولما كانت الحضارة واحدة فقد مال الرومان في بعض الأحيان الى الاعتقاد بأن روما واليونان متشابهتان ، كفرسي الرهان . وانك لتجد الشعراء - على الأقل - يعزفون هذه النغمة . وربما ذهب بهم الأمر الى حد الخلط بين مجتمعهم الخاص والمجتمع اليوناني ، لأنهم كانوا يعتبرون هذا الأخير هو المعيار والأصل . وعلى أية حال فان الرومان حين يتخلون عن عالم الواقع ،ويغوصون في الخيال ، يخلقون لأنفسهم عالما غير حقيقي ، كمسرح بلوتوس الذى وصفه فرنكيل بايجاز حيث قال ان مكان هذا المسرح غير حقيقي ، فلا هو اليونان ولا هو روما ، ولكنه يجمع بين كلتيهما بحيث لا يمكن التمييز بينهما .

ويلاحظ أن الأنواع الأدبية الرومانية مشابهة للأنواع اليونانية ، وكذلك بحور الشعر . يضاف الى ذلك أن روما عرفت - كما عرفت اليونان - ذلك الأسلوب الأدبي الذى لا هو شعر ولا هو نثر ، وهو ما يسمى « بالنثر الفنى » . وهو أسلوب غير معروف نسبيا في الغرب ، لا في العصور الوسطى ولا في العصور الحديثة ، ولكنه معروف في بقية العالم . وهذا أمر يسبب صعوبة في اللغة اليونانية واللاتينية . هل يمكن أن نقول انه تقليد لأسلوب اليونان ؟ كلا ، لأنه لو صح ذلك لوجب أن تكون الملحمة والمرثية الرومانية من الأنواع اليونانية ، ولكنهما ليستا كذلك ، بل هما نوعان طبيعيان في روما ، حتى ولو تطورا في بلاد اليونان ، أدخلهما الشعراء اللاتين في ايطاليا ، كالنباتات الجديدة ، لأن كل انسان كان مطالبا باثراء بلاده . وكانت الأشكال الأدبية طبيعية كالازهار ، ولا شخصية ، كالحقيقة . ولذلك لم يكن لها عصر بحيث تموت بانقضاء عصرها . مثال ذلك أن طريقة كاليماكس ظلت سارية المفعول في عصر أغسطس . ولم يكن هناك أيضا ما يسمى الأدب القومي ، لأن الأدب ليس له وطن . والحال على عكس ذلك في الغرب الحديث . فعندما تجلت عبقرية بوشكين امتدحه مواطنوه لأنه عبقري ، وبخاصة لأنه عبقري روسي . وكان بوشكين قد استطاع أن يعيد صياغة موضوعات الأدب الغربي بأسلوب روسي ، فظن الروس أن جميع الآداب تتلون بصبغة البلاد التى تطورت فيها . وهذا على خلاف ما حدث لشيشيرون ، فحين بلغ في الخطابة منزلة ديموستين اليوناني لم يفكر الرومان في امتداحه لأنه ابتدع بلاغة رومانية جديدة ، وانما امتدحوه لأنه أثبت أن الرومان لا يقلون عن الاغريق في القدرة على استخدام الأساليب الخطابية بطريقة صحيحة .

ويجب أن لا يغرب عن البال أيضا أن التقليد لا يتعارض مع الأصالة ، بل يحدث أحيانا أن يقترن أعظم مظاهر التقليد بأشد مظاهر العصبية أو العزلة القومية،

سواء فى طوكيو أو روما · وكلنا نعلم أن الشاعر العظيم هو مبتكر بمقتضى تعريفه ، وأن الناس يختارون من المؤثرات الأجنبية ما يصلح لهم ، وأن الأصالة قد تعنى امتثال شيء من التحسين على النماذج الأصلية ، وأن هذه النماذج تكون غالبا أسماء لامعــة يستشهد بها الانسان ليتستر وراءها · والغالب أن الأصالة لا يكون لها معنى الا اذا كان المؤلف مبدعا خلاقا ، والا اذا كانت اللغة هى المعنى فقط · ولكن اللغـــة أمر اصطلاحى · يضاف الى ذلك أن الأشعار الغزلية أو المراثى الرومانية تطابق أصـول الأوزان الشعرية الموروثة عن كاليماكس ، الشاعر اليونانى · وقد ظلت هـــذه الأوزان مرعية فى الشعر الهلينى الرومانى ثلاثة قرون ، كما ظلت طريقة بترارك مرعية فى الشعر الأوربى أربعة قرون ، ومشتركة بين معظم الشعراء المعروفين بالأصـــالة ثم انه من الخطأ أن يقال ان الكتاب له مؤلف معين · وهذا يلقى ضوءا على مشـــكلة مستعصية على الحل وهى : كيف يمكن أن يظل كاتب مبـــدع بمنأى عن المؤثرات والتيارات الأجنبية · وكذلك يصعب علينا أن نفسر كيف أن ضوءا ميتافيزيقيـــا ــ وهو الحقيقة اذا وجـــدت ــ يمكن أن تنحرف عن طريقة بتأثير الأيديولوجيـــات الاجتماعية ·

ويمكن القول بصفة عامة أن ما يسمى بالأصالة القومية يقاس بموقف المقتبس واتجاهه ونشاطه الخاص ، لا بالنزر اليسير الذى يضيفه الى ما يقتبســــه من أشياء أو بما يبقى منه بعد طرح كل ما نقله عن غيره · وكما قال نيتشه أن أصحـــاب المراثى اليونانية قد اقتبسوا من كاليماكس ما لا نجد فى أنفسنا الجرأة على اقتباسه· ولا شك أن الفكرة الحديثة القائلة بأن الثقافة تنتمى الى الأمة كما تنتمى الأرض اليها، وأنها نتاج العبقرية الوطنية ، تنسينا أن الأصالة هى التقليد بلا خوف ، وأن عـدم ثقة الانسان بنفسه هو الذى يدعوه الى التمسك بفكرة القومية الثقافية ، لكى يتجنب التحديات الثقافية ·

وعندما يتم التقليد الثقافى بمثل هذه الثقة فان الانسان يشعر بأنه يقلد الثقافة نفسها ، لا ثقافة شعب أجنبى · وبودى أن أعرف لماذا وكيف يؤدى ظرف تـــاريخى معين الى هذه الثقة وكيف ولماذا يؤدى ظرف تاريخى آخر الى عكس ذلك بحيث يشعر المرء بالعجز عن اتخاذ هذه المبادرة ، لأنه لا يحس أنه موجود فى مركز دائرة العالم · وا أسفاه ! انه لمن الأسهل علينا أن نفسر منشأ « ثمرات العبقرية » من أمثـــال الفن الفلورنسى ، أو لماذا تصاب المرأة بالشلل ــ على حد التعبير الغريب المأثور عن شـــارل فورييه ــ عندما يدعوها الأمر للتصرف بحنق وبراعة ، اللهم الا فى حالة واحدة ، هى « جلوس المرأة على عرش الملك ! » · والحق أن جميع دراساتنـــا وتحليلاتنـــا عاجزة

حتى الآن عن فهم غوامض هذه المشكلة التي لا يمكن التنبؤ بهـــا ، ولا تسميتها ، ولا حسمها ·

ولنشرع الآن في تلخيص ما سبق ذكره فنقول : ان استهلال روما كان مثالا لما سماه العالم الأثنولوجي « كروبر » التطوير بالحوافز ، أي تطوير فكرة أو عادة ما عن طريق حافز يدفع الى هذا التطوير · وفي هذه العبارة تكمن كل المتناقضات الظاهرية التي ينطوي عليها التقليد الثقافي · على أن روما عندما حفز النموذج الاغريقي همتها · لم تقتبس من الأغارقة كل حل لمشكلاتها ، بل عملت على تطوير احدى عاداتها أو خصائصها القومية ، لأداء وظيفة اقتبستها من الأغارقة ، بدلا من أن تقتبس منهم العادة التي تؤدي هذه الوظيفة عندهم · مثال ذلك أن روما لم تقتبس من الأغارقة عادة « المباراة والمسابقة » وانما طورت « الألعاب الرومانية لتؤدي هذه الوظيفة نفسها · ومثال آخر أن رومـــا تعلمت من الأغارقة أن من واجب المجتمع الراقي أن يكون له أدب رفيـــع ، فطورت من الهجاء الروماني ورفعت الى مستوى هام من الأنواع الادبية · والعادة أنه متى نشطت همة المجتمع حين يرى نموذجا أجنبيا فانه يواصل حياته ، ويشق طريقه الى الأمام ، ويبتدع الحلول التي تناسبه · وما حدث بين اليونان وروما حدث بعد قرنين أو ثلاثـــة بين روما والولايات الرومانيـــة ، اذ كرر أهل الغال (٨) وأفريقية الرومانية أو طوروا خصائص الحضارة الرومانية ، كل بطريقته الخاصة ، بوصفهم غاليين أو أفريقيين ·

والصفة المميزة للتقليد الثقافي أنه لا يعني محاكاة الأصل من كافــة الوجوه ، اذ لم يحدث قط أن شابه الانسان أحدا من الخلق · وتفسـير ذلك أن العالم يتألف من نوعين من الأشياء : أشياء حقيقية هي الأصل ، ثم صور هذه الأشياء · ومعلوم أن الصـــورة غير الأصل ·

ولذلك فان الانسان لا يحاكي غيره ، لأنه يحاول أن يكون آخذا ، لئلا يكون مأخوذا. ويحاذر أن يأخذ العنب اذا رآه أخضر اللون ، خشية أن يكون فجا فلا يصلح للأكل · وكما قال نيتشة : أن الاشياء المتماثلة من كافة الوجوه يمكن تفسيرها بطريقين متناقضين ولذلك فان الحقائق غير موجودة · والنظرية القائلة بتأثير البيئة والأسباب الخارجيـــة هي نظرية زائفة · ذلك أن القوة الباطنية في الانسان هي قـــوة فائقة الى غير ما حد · وما يبدو لنا أنه قوة خارجية ليس سوى صورة معدلة « لأصل » القوة الباطنية الفطرية ·

---

(٨) الغال : اسم يطلق على فرنسا القديمة ·وكان أهل الغال من الجنس الكلتي غزاهم يوليوس قيصر في ٥٨ ـ ٥٠ ق·م (المترجم) ·

ولا يعنى هذا على الاطلاق أن المجتمع لا يستطيع أن يتغير الا بناء على ميوله الفطرية وقواه الباطنية ، وأنه يظل دائما على حاله متمسكا بهويته القومية ، والواقع أن عكس ذلك هو الصحيح ، اذ لا يوجد ما يسمى بالهوية القومية ، لأن المجتمع يتحول باستمرار ويصبح شيئا مختلفا عما هو عليه • وهذا التحول يجرى فى داخله ، حتى ولو جاء النموذج أو أصل هذا التحول من شعب أجنبى • صحيح أن كثيرا من المجتمعات فى اثناء عملية التقليد الثقافى تدعى الهوية القومية ، وتؤكد تمسكها بقيمها التقليدية ، وتعلن تفوقها الذاتى ، ردا على تفوق المصدر الأجنبى • ومن أمثلة ذلك تمجيد كل من هوراس وبروبريتوس من شأن وطنهما الايطالى ، وتقليلهما من شأن المناظر الطبيعية القديمة فى بلاد اليونان • وقد قيل لى ان مكتبات طوكيو حافلة بالكتب التى تؤكد تمسك اليابان بروحها القومية • ولكننى أسأل : اذا كان هذا التمسك حقيقة واقعة فأى فائدة فى اعلانه • الواقع أن الانسان يدعى أن له تقاليد دون أن يعلم عن كنهها شيئا ، وهذا امر متناقض كتناقض الجاهل الذى يدعى العلم ، ولم يؤت من العلم شيئا ترى هل الدافع الى ذلك هو الرغبة فى تأكيد الهوية القومية ؟ كلا ، بل ان الدافع هو الكبرياء الذاتية • ذلك أن الرغبة فى تظاهر الأمة بأنها ليست أدنى منزلة من غيرها أشد من الرغبة فى تغيير تقاليدها • وحقيقة الواقع أن الانسان لا يخشى التغيير بقدر ما يخشى أن يظهر بمظهر التلميذ الذى يقلد أستاذه •

وكثيرا ما يؤكد المجتمع أيضا أصالته القومية بلغة مستعارة ــ وهو لا يشعر ــ من مجتمع أجنبى • مثال ذلك أن كلا من هوراس وبروبريتوس تباهى بتفوق ايطاليا فى الشعر الهلينى والأوزان الشعرية اليونانية (٩) • وألف كاتو تاريخ نشأة ايطاليا

---

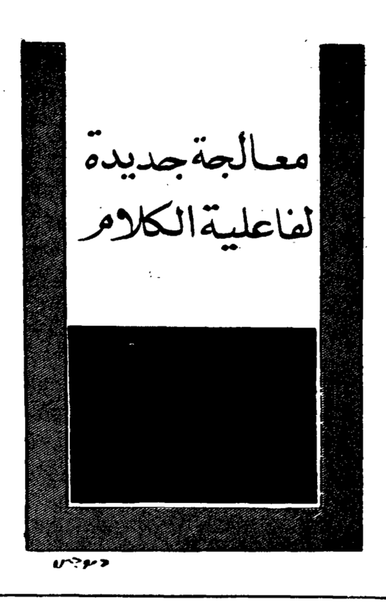
(٩) هوارس ، القصيدتان ١ ، ٧ ، بروبورتيوس، المراثى ٣ ، ٢٢ • من الأمثلة الواضحة للهوة التى تفصل بين الأصالة القومية ، والواقع ، القصيدة المعروفة باسم De natura rerum « كار لكرتيوس ــ كما رأينا من قبل ــ يعيش فى عالم ثقافى هلينى ، وكانت ثقافته القومية هلينية ، اذا جاز لنا أن نسميها بذلك • وكانت هذه الثقافة فى نظره هى الثقافة الوحيدة الموجودة • وعلاوة على ذلك كان لكرتيوس وطنيا ، كأى مواطن رومانى صالح • وليس معنى ذلك أنه كان يهتم بالسياسة • كان يؤمن بوطنه ايمان أى رجل بسيط • واننا لندهش من أمره كما يدهش أى مفكر غربى من أى مفكر سوفيتى أو يابانى ، لأن أعظم الأفكار تقدما وأكثر الاتجاهات تطورا يمكن فى نظر هؤلاء أن تتفق مع التمسك بأهداب الوطنية الصرفة التى لا حدود • لهاكان لكرتيوس وطنيا هلينيا خالصا ، وكانت نزعته الثقافية العالمية تتفق مع عصبيته القومية الرومانية • وقد أوصى الرومان باتباع فلسفة أبيقور اليونانى ، لأن هذه الفلسفة صحيحة فى نظره ، ولا حاجة الى تعديلها بما يتفق مع ظروف الرومان ، أو الى تأويل عائد أبيقور كما فعل بعضهم بطريقة تفتقر الى الاثبات ولا يقبلها العقل ، ولا تنطوى على آية فائدة • وكان لكرتيوس يرى أن فلسفة أبيقور كاملة ، ولذلك كان حريصا على ادخال هذا « النبات » المفيد فى ايطاليا • ولما كانت الأبيقورية فى نظره فلسفة ممتازة فانها ستكون ممتازة بالنسبة لروما ، وجديرة بروما ، وفى نظر لكرتيوس انه ليس هناك أعظم من هذا الشرف •

على النسق الهلينى الذى يعنى بذكر أنساب الشعوب ، وتأسيس المدن . وفى بداية القرن التاسع عشر عبرت أوربا المصطبغة بالصبغة الغالية (الفرنسية) عن عداوتها لفرنسا بأسلوب فرنسى صرف . والواقع أنه ليس ثمة أية علاقة على الاطلاق بين الشعور بالأصالة القومية وحقيقة التغيرات التى تطرأ على المجتمع وذلك بأن الشعب يمكن أن يتغير دون أن يشعر بهذا التغير . وهذا هو السبب فى أن كثيرا من المجتمعات تبدو متفتحة على المجتمعات الأجنبية ، ولكنها تستطيع فى الوقت نفسه أن تحترم تقاليدها وتتمسك بها مع ادخال التعديلات الضرورية عليها . ولا شىء أدعى الى الخداع والتضليل من الوعى الذاتى الذى يستمر قائما خلال التغييرات التى لا يدرى هذا الوعى بها . والمشاهد أن المجتمعات تتغير بصفة مستمرة ، ويمكن أن يسرى التحول فيها حتى أصغر خلية فى جسمها دون أن تفقد الشعور بهويتها على مدى التاريخ . وهذا الشعور ــ عندما يحدث ــ لا يقوى بالتغيير بقدر ما يقوى عندما يتعذر التغيير . ويحدث ذلك بين الدول القوية والدول الضعيفة حيث تتسع هوة التفاوت بين الطرفين . ولذلك فان الأزمة الحقيقية فى العالم الثالث هى أزمة التفاوت الاقتصادى بين دول هذا العالم والدول الأجنبية ، لا فقدان الهوية القومية المراوغة .

ويمكن أن تحدث مثل هذه الأزمة فى المجتمعات التى تعانى من بعض المشكلات والصعوبات الداخلية . ولا يمكن تفسير التقليد الثقافى الا بأنه ثورة . والفرق الوحيد بين الثورة الداخلية وثورة التقليد الثقافى هو أن هذه الثورة الثانية قد تكون مصحوبة بسورة من سورات الكبرياء ، وهو أمر مضلل ومخجل ، ولعله أقرب الى أن يكون علامة على الضعف من أن يكون علامة على قصور النظم وعدم الصدق مع النفس . ومصدر تلك الكبرياء أن التقليد الثقافى يورث الايمان بتفوق كل ما هو أجنبى ، وتأكيد التفوق القومى فى الوقت نفسه . وهذان الأمران البديلان يكشفان عن موطن القوة والضعف فى القوة الباطنية الذاتية فى علاقتها مع البيئة .

هذا ، وتركز تفصيلات التقليد الثقافى على هذه القوة الذاتية . ويحملنا العقل على الاعتقاد بأنه يستحيل اقتباس الأساليب الغربية الفنية (التقنية) اذا لم يتم فى الوقت نفسه اقتباس القيم . والحريات التى تبدو شرطا لاستخدام هذه الأساليب . ونستطيع أن نلاحظ ــ على الأقل ــ أن نجاح الأساليب الغربية فى المجالات الهامة لا يتم دون اقتباس الأساليب الغربية فى المجالات القليلة الأهمية كالملابس والرقص مثلا . يدلك على ذلك أن اسنهلان روما كان مقرونا بحب الأغارقة ، ولم يكن من الممكن أن يتم الأول دون الثانى ، هل كان السبب فى ذلك أن كلا من الأمرين يرتبط بالآخر

ارتباطا طبيعيا ؟ كلا ، ولكن لأن كره الأجانب الذى يتمثل فى رفض عاداتهم الظاهرة والبريئة علامة على الضعف ، ولأن الشخص الضعيف لن يستخدم الأســاليب الفنية المفيدة ، بل سوف يهرب من مواجهة التحــدى • ولقد حدث فى اليابان - على عهــد الامبراطور ميجى - أنه حين أصبحت الأسرة التى تولت السلطة فى ظل العرش قوية الثقة بنفسها بحيث رفعت الخطر على العادات الأجنبية ، وأنهت بذلك عزلة اليابان ، أصبحت هذه الأسرة من القوة بحيث استطاعت أن تستخدم الأساليب الفنية التى من شأنها أن تعزز سلطتها ، وأن ترفض القيم والمبادىء السياسية التى من شأنها أن تهدد سيادتها • صحيح أنه يبدو أنه ليس ثمة ارتباط منطقى بين الأساليب الفنية والحريات ، ولكن يبدو أن هناك ارتباطا بين الأساليب الفنية والزنجية (موسيقى الجاز) من حيث ان كليهما علامة من علامات الحضارة •



المقال في كلمات

يبرز الكاتب في هذا المقال العوامل المتعددة التي تتضافر لتحديد طريقة الكلام مثل طبيعة الموقف والموضوع الذي يجري حوله الحديث ، والشخص او الجماعة التي يوجه اليها الكلام • ويشير الكاتب الى انه بالرغم من التحديد الواسع لمفهوم علم الاجتماع اللغوي فان الاهتمام فيه بالتعرف على الأسباب كان اهتماما ضئيلا • ويتحدث عن نظرية التلاؤم وقدرتها على استيعاب تنوعات الكلام وأنها بمثابة حركة آلية يتم بها تناقل ما يقبله المجتمع وما لا يقبله من أمور ويطلق على هذا النوع من التغيير أو التعديل في اتجاه طريقة المستمع اسم « التقارب » ويطلق على تغيير الكلام في اتجاه مغاير لطريقة كلام المستمع اسم « التباعد » ويتناول الكاتب هذين النوعين من التغير بالشرح والتعليق على التجارب التي اجراها كل

الكاتب : هوارد جيلز

ولد في عام ١٩٤٦ في كارديف وهو حاصل على الدكتوراه من جامعة بريستول · ومنذ عام ١٩٧٣ وهو يعمل محاضرا في علم النفس الاجتماعي بقسم الاجتماع بجامعة بريستول بانجلترة · ومن مؤلفاته « أسلوب الحديث والتقويم الاجتماعي » مع ب · بوسلاند ·

المترجم : محمد جلال عباس

مدير الشؤون العامة بوزارة التعليم العالي

من الدكتور هندرسون وغيرهما ، ويخلص من هذا الى القول بأن السلوك اللغوى مثله كمثل سائر مظاهر الحياة اليومية الأخرى ·

كان رجال علم النفس اللغوى الى عهد قريب يميلون الى تحليل اللغة دون أى اهتمام بالموقف الذى يتم فيه الكلام كما لو أنهم اعتبروا أن للكلام سياقا ثابتا فى جميع الأحوال · ويبدو هذا الرأى غريبا وخاصة اذا ما تذكرنا كيف أن طريقة الكلام التى يعبر بها معظم الأفراد تختلف باختلاف المواقف التى يمر بها الانسان خلال يومه · فعلى سبيل المثال يميل الكلام الى تبسيط القواعد اذا ما كان موجها لطفل ، ويصطبغ بالصبغة الرسمية اذا ما كان مع رئيس فى العمل ، ويكون الحديث الى الأجنبى بشىء من البطء ، وهكذا · وفى واقع الأمر هناك عوامل متعددة تتضافر لتحديد طريقة الكلام مثل طبيعة الموقف ، والموضوع الذى يجرى حوله الحديث ، والشخص أو الجماعة التى يوجه اليها الكلام ، وبناء على ذلك تتجدد الطريقة فى كل موقف من المواقف ·

وكثيرا ما حاول رجال علم الاجتماع اللغوى أن يملأوا هذا الفراغ فى علوم اللغة فاضافوا بذلك الكثير الى نظريات علم النفس اللغوى خلال العقدين الأخيرين من الزمان . فعلى سبيل المثال يرى الكثيرون أن تطور اللغة لا يقتصر على كيفية اكتساب الطفل للمهارات فى القواعد النحوية (أى القدرة اللغوية) بل يهتم أيضا بالعملية المستمرة التى يمكن معها تحقيق الاستخدام الأمثل لتلك القواعد فى مختلف المواقف الاجتماعية (وهو ما يسمى بالقدرة على الاتصال) . ولقد كان لمثل هذا النوع من التفكير أثره على الأساليب الفنية المستخدمة فى تعليم اللغات الأجنبية ، فلقد أدرك القائمون بالتعليم ادراكا واضحا أن اكتساب المهارة فى لغة أجنبية لا يعتمد على معرفة القواعد النحوية فحسب بل لا بد أيضا من التعرف على الجوانب الاجتماعية للغة التى تدرس .

ولقد اصطلح على تحديد مفهوم علم الاجتماع اللغوى بانه علم متعدد الأطراف يهدف الى اكتشاف القواعد والمعايير الاجتماعية التى تساعد على تفهم وتغذية السلوك اللغوى ، ورغم ذلك التحديد الواسع لمفهوم علم الاجتماع اللغوى فان الاهتمام فيه بالتعرف على الاسباب كان اهتماما ضئيلا ، فضلا عن أنه فى اطاره هذا وطبعا لما حدده التعريف تخرج القدرة على التوضيح بمقتضاه عن كونها القواعد والمعايير ، ولعلنا نسلم بأن هناك معايير اجتماعية كثير منها واضح المعالم ، الا أن بعضها له دلالة ضمنية قوية تفرض الطريقة المناسبة للكلام وبخاصة فى المجتمعات التى تتحدث بلغتين ، فاذا ما اقتصر الأمر على الأخذ بهذه العناصر وحدها فان ذلك يعطينا انطباعا عن أن المتكلم لا يخرج عن كونه أداة تتحكم فيها معايير علم الاجتماع اللغوى . وكما تحول علم النحو النفسى من النظر الى الأطفال كضحايا لمؤثرات البيئة الى تناولهم على أنهم كائنات اجتماعية متفاعلة تختار غالبا ما يلائمها دون غيره ، فان من واجب علماء الاجتماع اللغوى على الأقل أن يراجعوا فكرتهم عن الكلام فلا تقتصر نظرتهم اليه على أنه أداة طيعة تتشكل حسب ما يمليه الموقف ، الى التساؤل : ماذا عن تقاليد الناس ودوافعهم الذاتية ومشاعرهم الشخصية واتجاهات ولائهم ؟

أليس لهذه العوامل المترابطة والمتصله بالأحداث النفسية أثرها فى مخرجات الكلام ؟ أعتقد أن كشف اتجاهات العلاقات الشخصية والرغبات وغير ذلك مما يتصل بالعوامل المؤثرة على الكلام يمكن أن يعطى لعلم الاجتماع اللغوى فرصة الدفعة الجديدة فى الحياة ، ولربما وجهه وجهة تثرى أسسه ونظرياته وتجعل من تطبيقات هذه الأسس والنظريات على الحياة العملية عنصرا له فاعليته .

واعتمادا على النظرية الاجتماعية النفسية توصلت الى اطار أسميه « نظرية التلازم Accomodation ربما يكون لها من المرونة ما يجعلها قادرة على استيعاب تنوعات الكلام التى تشتمل مضامينه الواسعة المتعددة . من المسلمات الأساسية لهذه النظرية أن الناس يتجهون بطبيعتهم الى تعديل طريقة حديثهم أو بمعنى آخر ملاءمتها بحيث تكون هى الوسيلة المثلى للتعبير عن قيمهم واتجاهاتهم

نياتهم ازاء الآخرين ... وتفترض هذه النظرية أن تغيير طريقة نطق الكلام اتجاها نحو طريقة نطق المستمع أو بعدا عنها ما هو الا بمثابة حركة آلية يتم بها تناقل ما يقبله المجتمع وما لا يقبله من أمور . ونطلق على هذا النوع من التغيير أو التعديل فى اتجاه طريقة المستمع اسم « التقارب » ، ونطلق على تغيير الكلام فى اتجاه مغاير لطريقة كلام المستمع اسم « التباعد » ، وهو يعتبر من وسائل التمايز الاجتماعى ، وسوف نتناول فيما يلى هذين النوعين من التغير على التوالى :

التقـارب

حينما يلتقى اثنان لأول مرة يميل كل منهما الى أن يحقق التشابه مع الآخر فى اللغة وفى النطق وفى كمية الحديث والوقفات وطول الجمل وعمق التعبير والكشف عما فى النفس من مودة وغيره من أساليب السلوك الشفوى . وبمعنى آخر يكون هناك « تقارب » . وفى واقع الأمر يتغير الكثير من الأحاديث التى تجرى بين طرفين تغيرا تقليديا يخضع للقاعدة التى تحكم الحديث ، مثل حديث الكبير الى الطفل ، وحديث الشاب الى الشيخ ، وخطاب الرجل للمرأة ، والتحدث مع الأجنبى ... نكل هذه الحالات يمكن اعتبارها جزءا مما يدخل تحت نطاق سنة التلاؤم . هـذا ، ويمكننا أيضا أن ندخل فى هذا النطاق كل ما كتب عن الامتصاص اللغوي وامتصاص اللهجات مما يحدث حينما تهاجر جماعة من الجماعات الى منطقة مغايرة في ثقافتها ، ففى مثل هذه الحالات يعمد المهاجرون الى تغيير أسلوبهم ليقربوا كلامهم حسب ما يرون وطبقا لما يعتقدون أن الآخرين سوف يتقبلونه بقبول حسن ، وهذه الظاهرة - فى رأيى - لا تخـرج عن كونها انعكاسـا - يكون غالبا لا شـعوريا - لحاجة الفرد أو الجماعة الى الاندماج مع الآخرين أو التشبه بهم .

ولنتناول التقارب بالدراسة التفصيلية بتطبيق ثلاثة مناهج اجتماعية نفسية مختلفة .

ان المبحث الرئيسى لنظرية التلاؤم هو وجود تجاذب تشابهى يمكن أن نراه فى أبسط صورة على النحو التالى : اذا أصبح الشخص « أ » أكثر شبها بالشـخص « ب » فان احتمال زيـادة حب الشخص « ب » للشخص « أ » يـكون أكبر ، وهكذا لا يخرج التقارب بين شخصين من خلال الكلام عن كونه صورة من الصور المختلفـة التى فيها يتبنى الشخص أشياء معينة تجعله أكثر تشابها مع آخر ، وهذه تتضمن بصفة خاصة التقليل من الاختلافات اللغوية بين مجمـوعتين من الناس من حيـث اللهجة وطـول الفواصـل الزمنية فى النطق الى غير ذلك من المضامين اللغوية . ولما كانت زيادة التشابه بين الناس فى مجال مهم كالتخاطب قد تزيد من التجاذب بينهم وتساعد على تحقيق مزيد من التفاهم والوضـوح فان التقارب اذن ما هو الا تعبير عن رغبة المتكلم فى أن يلقى قبول المجتمع له ، فاذا ما قبلنا الرأى القائل بأن الناس يرضون عن تقبل الآخـرين لهم فان ذلك يكون مبررا كافيـا يجعلنا نفترض احتمال

وجود اتجاه للتقارب مع الآخرين فى كثير من الجوانب أو للأوضاع الاجتماعية ، ويترتب على ذلك أنه كلما زادت حاجة المتحدث لاكتساب رضى الآخرين وتجاوبهم معه زادت معها قوة التقارب الذى يحدث ، وهناك عوامل كثيرة قد تؤثر فى مدى هذه الحاجة بما فى ذلك احتمال قيام تعامل أو مواجهة مع الآخرين فى المستقبل ومنها درجة التأثير الاجتماعى الذى يحدثه الآخر أو الأخرى عليك ، هذا بالاضافة الى عناصر التقارب السابقة الذكر التى تبدو من جانب المستمع · وربما كان لابعاد الوضع أكثر من تأثير أى عامل من هذه العوامل · ويمكننا أن نصور ذلك بالعلاقة اللغوية بين أهالى بورتوريكو مثلا والسود فى مدينة نيويورك ، فالسود فى نيويورك لهم من القوة والمكانة أكثر مما لأهالى بورتوريكو ، فليس من المستغرب اذن من نظرتنا الى حدوث التلاؤم هنا أن نرى أهالى بورتوريكو يكتسبون لهجة السود فى نيويورك لا العكس · والمثل أيضا فى الحالة التى أخبرنى بها أحد أصدقائى على سبيل الفكاهة أن من أقوى الجماعات تأثيرا فى عملية التقارب هذه النساء الجميلات ، فهن يأتين فى أعلى مرتبة من حيث التقارب نحوهن فى معظم المجتمعات ، على أن النساء يملن غالبا الى التغير بالتقارب أكثر من الرجال ، وذلك نتيجة للقيم التقليدية السائدة عن دور المرأة فى المجتمع ·

وبالمثل تماما يتضح أن الشخص الآخر الذى تكون رغبتك فى اكتساب رضاه شديدة هو الذى نجد أن كلامة أقرب مايكون لكلامك ، ولقد تكشفت لنا هذه الظاهرة كنتيجة من نتائج التجربة التى أجريناها بالاشتراك مع كوند لارسون وهارى مارين · اتصلنا تليفونيا بعدد من الأشخاص وافق ثلاثه وسبعون منهم على الاشتراك فى مشروع دراسة ميدانية عن الأدب يجريه أحد أقسام اللغه الانجليزيه ، وتم تقسيمه عشوائيا الى مجموعتين احداهما يجرى عليها اختبار والثانية للدخول فى تجربة ، وحضر الجميع الى حجرة الاختبار الملحقة بمبنى يشترك فيه قسما اللغة الانجليزية وعلم النفس فى جامعة ولاية أوريجون ، وكان كل شخص يشترك فى التجربة يصل الى الحجرة فيستقبله أربعة من العاملين معنا فى التجربة ، وهم من طلبة أقسام الدراسات العليا فيحيونهم ويقودونهم الى الحجرة التى تجرى فيها التجربة · وقد رتب لكل مشترك مقعد وثير أمام منضدة كبيرة عليها جهاز تسجيل ، ولما اكتمل الجلوس قام *المساعد الفنى بادارة شريط التسجيل الذى تضمن بعض التعليمات التى تتبعها قراءة* لقصيدة شعرية يلقيها شخص فى كلامه لثغة ، وبعد الاستماع الى هذه القصيدة وجهت الى أفراد مجموعة الاختبار تعليمات بأن يعملوا تقويما للقارىء بما فى ذلك عناصر حديثة ، وانتهت التعليمات عند هذا الحد بالنسبة لهذه المجموعة ، وكان ذلك بالنسبة لهم نهاية التجربة التى أبلغوا بعدها بالغرض الحقيقى من هذه الدراسة ، فى حين أخبر أفراد المجموعة الأخرى التى تخضع للتجربة باسم الشخص الذى قرا عليهم القصيدة ، وكان هو الدكتور هندرسون من جامعة أوريجون ، الذى يوجد الآن فى داخل الجامعة وسوف يراجع مع الحاضرين تعليقهم على القصيدة ، وأضيف الى الخبر أنه موجود بمكتبه بجوار الصالة وأن الحاضرين سوف يقابلونه بعد لحظات ،

ثم أخبروا بالآتي : « قبل أن يصل الدكتور هندرسون نود أن نتعرف على تصورات كل منكم عن الدكتور هندرسون وبخاصة من حيث نظرتكم الى الطريقة التى يتحدث بها مقارنة بطريقة حديث كل منكم . ثم ألقى عليهم السؤال الذى ألقى على المجموعة المختارة للاختبار .

تبين من التجربة أن الأشخاص الذين كانوا فى انتظار مواجهة هذا الشخص الكبير المركز مواجهة مباشرة قد عبروا عن رأيهم متصورين أن القارىء أقل لثغة من الواقع الذى استمعوا اليه وقرروا أن طريقة حديثه أقرب الى طريقة حديثهم بخلاف ما أبداه الآخرون فى مجموعة الاختبار الذين لم يتوقعوا مقابلته ، وهكذا نجد أن نظرية التلاؤم تحمل فى طياتها أنه كلما اشتدت الرغبة فى رضى طرف آخر بدا لك صوته أقرب الى صوتك حتى لوكان كلامه مشوبا بالعيوب أى أن وجود تصور يقلل الحواجز اللغوية بين شخص وآخر لاشك يسهل عملية التقارب ، لأن الشخص الآخر سوف يصبح هدفا قريب المنال يتجه الراغب بنظره اليه . ولا يعنى ذلك أن الأفراد الذين نفذت عليهم تجربتنا هذه قد يتحولون الى الكلام بلثغة مماثلة للثغة الدكتور القارىء اذا ما قابلوه ، ولكن يتم التقارب فى الظاهرة اللغوية اذا كانت هذه الظاهرة مقبولة وكان لدى المتكلم القدرة الفعلية التى تمكنه من أن يقوم بذلك . ونأخذ على سبيل المثال شخصا نشأ فى مدرسة خاصة فى بيئة فيها اهتمام كبير بالنطق وطريقة الكلام ، ويفرض فيها اتباع الدقة فى تركيب الجمل ، هذا الشخص لايمكنه أن يمارس التفاهم المرن الذى يسمح له التقارب مع آخر ينتمى مثلا الى طبقة العمال . وحتى اذا رغب فى ذلك فانه سوف يعمل على تحقيق التقارب مع هذا العامل عن طريق آخر غير طريق اللغة . وسوف أعود الى هذه النقطة فيما بعد .

وتعتمد نظرية التلاؤم أيضا على اتجاهات التبادل التى يتحقق بها التقارب مشروطا بأن تكون الفوائد التى ستعود على المتكلم أكثر مما سيضحى به ، وربما تقتصر الفائدة على كسب رضى المستمع كما سبق أن ذكرنا ، وقد تكون التضحيات مجرد الجهد المبذول لتحقيق التقارب ، وربما تمتد لتشمل فقدان بعض عناصر الشخصية الذاتية أو الثقافية أحيانا ، ولكن ربما تختلف المكاسب التى تتحقق باختلاف المستوى أو المستويات التى يتحقق فيها التقارب .

ولنتناول النطق بتصور حالة يكون فيها طالب الوظيفة سىء النطق بالمقارنة الى طريقة نطق صاحب العمل الذى يقوم باختباره فى المقابلة الشخصية ، فالمتوقع فى هذه الحالة أن المرشح للوظيفة يصبح فى وضع يحتم عليه أن يغير من طريقة نطقه ويحاول أن ينطق بطريقة مماثلة لطريقة نطق صاحب العمل ، ولايمكن أن نتوقع العكس . وهذه الحالة ترجع الى حاجة طالب الوظيفة لاكتساب رضى وقبول الآخر .

وبدراسة الكثير من المواقف التقائية يتبين لنا أنه كلما كان نطق الشخص أكثر دقة وسلامة ازدادت أمامه الفرص الطيبة ، وينطبق هذا على بريطانيا بصفة خاصة ،

فهناك من يتكلم بلهجة خالية من آثار اللكنات المحلية ، ونقصد بها طريقة الحديث في هيئة الاذاعة البريطانية وهي الانجليزية النقية ، فهؤلاء ينظر اليهم على أنهم أكثر ذكاء وثقة في النفس وتصميما وقدرة على الانجاز من أقرانهم الذين يتحدثون بلغة فيها لكنات محلية ، وهذه الفكرة منتشرة لدرجة أن أصحاب اللهجات المحلية يعترفون بها • نضيف الى ذلك ان ما يقوله المتحدث بالانجليزية النقية يكون أكثر قبولا واقناعا مما يقال بطريقة محلية ، وليس من شك في أن طالب الوظيفة الذي يغير طريقة كلامه الى طريقة كلام صاحب العمل الذي يجري الاختبار (وهو ما سميناه بالتقارب) سوف يكسب كثيرا ، اذ لن يقتصر الأمر على تفهم الممتحن له بصورة أفضل أو تعاطفه معه ، بل انه سيكسب أيضا المظهر الذي يبدو به اذ سينظر الى هذا السلوك في النطق نظرة خاصة •

وفي تجربة قامت بها كاترين فارارا تبين أن مثل هذا التغيير لا يؤثر على نظرة الممتحن الى طالب الوظيفة فحسب ، بل انه يؤثر أيضا على سلوكه نحوه • ومثال آخر تضربه بتلك الباحثة الاجتماعية التي اختارت موقعا في منطقة سكنية للطبقة المتوسطة بلندن ، وراحت تدق الأبواب مستطلعة رغبة ربات البيوت للمساعدة في بحث ميداني عن آثار التضخم على الانفاق المنزلي ، وأخذت تسأل كل ربة بيت عما اذا كانت مستعدة للاجابة على صحيفة استبانة قصيرة تتركها معهم ليملأوها بأكبر قدر ممكن من المعلومات لتعود فتجمعها بعد بضع ساعات ، وقد رحبت الأغلبية منهن بالتعاون معها • وتبين للباحثة من اختبار مبدئي أن أغلبية المشتركات في الاستبانة يستطعن استخدام الانجليزية النقية (طريقة نطق الاذاعة البريطانية) الى جانب معرفتهن بلهجة لندن المحرفة قليلا ، وأخذت هذه الباحثة تخاطب نصف ربات البيوت بلهجة لندن المحرفة ، والنصف الآخر بالانجليزية النقية ، مع الحفاظ على استخدام نفس الكلمات والعبارات والسلوك واظهار الاهتمامات في كل الحالات بالنسبة لاستخدام الطريقتين • ولما جمعت الاستمارات وحللتها تبين لها ان ربات البيوت اللائي خاطبتهن باللهجة النقية قد سجلن على صحائف الاستفتاء ملاحظات أكثر (بنسبة ٤٩٪) مما سجلنه ربات البيوت اللائي خاطبتهم بلهجة لندن المحرفة . وبذلك يتأكد ما سبق أن عرضناه في الحالة السابقة • ومما يستحق الذكر أيضا أن الأثواب التي كانت تلبسها الباحثة كان لها أثرها على درجة الاستجابة من جانب ربات البيوت اللائي اشتركن في الاستبانة • ففي الحالات التي كانت الباحثة ترتدي فيها ملابس فاخرة وجد أن ربات البيوت قد ملأن بياناتهن بلغة وأسلوب تغلب فيه الصفة الرسمية ، في حين أنه في الحالات التي وجهت فيها الباحثة خطابها وهي تلبس ملابس العمل السروال الجينز ، ملأ ربات البيوت بياناتهن بأسلوب دارج (وقد تم بحث هذه النقطة من دراسة النسبة بين استخدام الأسماء والأفعال) • ينطبق هذا أيضا على دراسات أخرى ، فقد تبين أن تلاميذ المدارس العليا حينما يطلب اليهم كتابة آرائهم حول موضوع معين تختلف الطريقة التي يسجلون بها باختلاف المحاضر الأصلي ، فاذا كان المحاضر يميل الى استخدام اللهجة النقية كان ما يكتبه الطلبة

بأسلوب اقرب الى اللهجة النقية في حين أن العكس يحدث اذا كان ما يكتبونه لمحاضر يميل الى استخدام طريقة النطق الاقليمية • ومثل هذا يقال عن الملاحظات التى يطلب الى المشاهدين كتابتها مثلا عن ملاحظاتهم حول استخدام مكبرات الصوت ، فغالبا تكون بأسلوب أقرب الى اللهجة التى تستخدم فى المسرح •

ويؤكد لنا المثال التالى ما لطريقة النطق فى انجلترا من أثر اجتماعى : فقد حدث فى أكتوبر عام ١٩٧٦ أن قمت بالاشتراك مع جنيفر ونيامز باختبار دقيق للغة المستخدمة فى اعلانات التلفزيون التى تذاع من محطة الارسال المحلية فى جنوب غرب انجلترا ، فمن بين مئة اعلان تجارى تم اختبارها عشوائيا فى ساعات التجمع القصوى للمشاهدين وجد أن ٨٣٪ منها لها خاصية رئيسية تتمثل فى أنها مذاعة بأصوات مذيعين ذكور يتكلمون اللهجة الرسمية و ٦٪ منها بأصوات مذيعات ينطقن أيضا باللهجة الرسمية ، وفى الواقع لم يكن هناك أكثر من خمسة عشر اعلانا مذاعة بلهجات دارجة ، وهى أصلا اعلانات أجنبية • وبالنظر الى طالب الوظيفة فى ضوء تحليلنا لهذه النتائج نتوقع أن هذا المتقدم للوظيفة سيلقى مساعدة وقبول صاحب العمل من خلال اتجاهه كلية نحو طريقة حديث صاحب العمل بدلا من الاحتفاظ بلهجته الأصلية التى تختلف قليلا عن اللهجة الرسمية •

ويمكننا تصور الموقف بصورة واضحة أيضا فى حالة نشوب خلاف عمالى ينشأ فى داخل مؤسسة كبيرة يملكها أفراد أسرة صغيرة ، فهنا نجد أن صاحب العمل أو أصحاب العمل فى أمس الحاجة الى كسب تأييد العمال فى مثل هذا الموقف ، والعكس صحيح أيضا ، فالعمال يحتاجون الى كسب صاحب العمل الى صفهم ليتعاطف مع مطالبهم ، وعلى هذا يتغير صاحب العمل — من خلال الواقعية — الى مخاطبة العمال بطريقة نطقهم (أى تقارب الى ما هو أدنى) ، وهو فى ذلك أكثر حاجة للتغير تجاه العمال من حاجة العمال للتغير تجاهه ، وبصفة عامة نجد أن مثل هذا التغير يكون فى أغلب الأحيان من أجل تقليل الهوة بين أناس من طبقات اجتماعية مختلفة وكذلك لاعداد الأذهان لتكوين أساس مشترك لتبادل الآراء والمشاعر ، وعلى ذلك فان تعديل طريقة الكلام بالتبادل بين طريقين كثيرا ما يؤدى الى تقارب الى ماهو أعلى من طرف من الأطراف يقابله تقارب الى ما هو أدنى من الطرف الآخر •

ولقد أجريت اختبارات عديدة لتحديد وضع التقارب فى منطقة تستخدم لغتين مثل مدينة كويبك (بكندا) حيث يمكن قياس تغيير طريقة الكلام حيث يستخدم كل طرف لغة الطرف الآخر (أى الانجليزية والفرنسية) ، وسوف نتبين أنه حتى فى المناطق التى تستخدم لغتين لايسهل تقدير الموقف ، فمن الدراسة التى قام بها دور تيلور و « ريتشارد بورهييس أمكن التوصل نظريا الى وجود علاقة طردية مزدوجة ، فكلما عظم مجهود المتكلم الذى يبذله لتحقيق التقارب مع الطرف الآخر ازداد قبوله وتقديره من جانب المستمع وبالتالى يلقى المتكلم مزيدا من التقارب من جانب المستمع •

واليكم التجربة التي اجريت في هذا الصـــدد : طلب الى بعض الطلبـــة الانجليز الذين يطلقون اللغتين في جامعة ماك جيل بكندا أن يشاركوا في تجربة قسموا فيهـا بطريقة عشوائية الى أربـــع مجموعات وضعت كل مجموعة في موقف معين مختلف عن مواقف المجموعات الأخرى وبصورة بنيت على اختلاف مهاراتهم في اللغـه الفرنسية . وأخبر هؤلاء الطلبة أن الغرض هو أن تخلق لهم فرص مباشرة للتحدث مع الطلبـــة الفرنسيين في جامعـــة ماك جيل بمونتريال ، غير أنه لصعوبة توفيق أوقات مناسـبة للقاءات نتيجة لمشاكل النقل فان الطلبة المتكلمين بالفرنسية قد سـجلوا على شرائط حديثا موجها للطلبة الانجليز الدين يتكلمون اللغتين يتضمن وصفا لصورة ، وان كلا من المشتركين في التجربة سوف يســتمع الى ما سجله أحد الطلبة الفرنسيين المتكلمين باللغتين ، وانه ينتظر من كل منهم أن يرسم الصورة من واقع حديث زميله الفرنسي . وأبلغوا أن الأهمية ليست للصـــورة ولكن المقصود هو التعرف على مدى تفهم الرسائل التي سجلها الطلبة الفرنسيون . وأعطى لكل منهم ورقة وقلم وطلب منهـــم أن يرسموا أثناء الاستماع للمتحدث الفرنسي . وقد تعمد الذى يقوم بالاختبـــار أن يدير أشرطة التسجيل من أولها قبل بدء الحديث الفعلي ومن ثم استمع الطلبة الانجليز الى التعليمات التي وجهت للطلبة الفرنسيين باللغة الفرنسية ، وتتضمن هذه التعليمات أن الحديث موجه الى طلبة انجليز يتكلمون اللغتين ، وأخذ موجه التعليمات يسأل الطلبة الفرنسيين عن اللغة التي يريد كل أن يوجه الرسالة بها الى المستمع ، ثم سأل باللغة الانجليزية كل متحدث عما اذا كان يستطيع التحدث بالانجليزية ، فكانت الردود جميعها بالايجاب وباللغة الانجلزية . ثم أخبرهم المشرف على التجربة بعد ذلك بأن يختار كل منهم أن يتحدث باللغة التي يراها مناسبة . وكان الغرض من هذا التصرف (اطلاع المستمعين على التعليمات والحوار الذى سبق له التسجيل) هو أن يتأكد المستمع من أن المتكلم طالب فرنسي يتكلم اللغتين وان اختيار المتكلم للغة التي يتحدث بها كانت بمحض اختياره . استمع جميع أفراد المجموعات الى وصف مبسط لمرفأ ميناء بطريقة تجعل المســـتمع يرسمه بسهولة أثناء الاستماع . وكانت تنوعات الرسائل الموجهة كالآتي : (١) النص كله بالفرنسية . (٢) النص كله بلغـة فرنســـية ممتزجة بالانجليزية . (٣) النص بانجليزية فصحى مع وجود لكنة فرنسية في النطق أحيانا.(٤) النص بانجليزية دارجة ولكن بأسـلوب مفهوم وان كانت تشـوبه أخطاء نحوية عديـدة . وكان الاعتقاد أن الأوصاف التي اسـتمع اليها في النصوص الأربعـة على الترتيب تعطى صورة لعدد من المحاولات تعكس مدى الجهد المبذول لتحقيق التقارب المتوقع .

وبعد أن رسم كل طالب الصورة طبقا للنص الذى استمع اليه طلب الى كل منهم الاجابة على استبانة للتعبير عن درجة انفعالهـم وتقديرهم للمتحدث وطريقـة أدائه . واستمرت التجربة ، فأعطى لكل من الطلبة الانجليز صورة مماثلة وميكروفون ، وطلب اليهم أن يسجلوا وصفا للصورة موجها الى زملائهم الكنديين الفرنسيين ، وقبل أن يبدأو التسجيل أخبروا بأن الطلبة الفرنســيين ســوف يستمعون الى هذه التســـجيلات في الاسبوع التالي ليقوموا برسم الصورة من واقع الرسالة المسموعة الموجهـــة اليهم .

وبعد أن انتهوا من عمليــة التسجيل طلب اليهــم ملء استبانه أخرى عن نتائج عملهم باختصار ٠

جاءت نتائج هذه الاستبانات مؤكدة صحة التوقع بأنه كلما أبدى المتكلم مجهودا أكبر لتحقيق التقارب من خلال رسالته الكلامية ازداد تقبله بصورة أوضح ، أو بمعنى أدق ينظر الى المتحدث بانجليزية غير فصيحة بتقدير بالغ ، ويعتبر فى نظر المســتمع الانجليزى مهتما اهتماما بالغــا يسد الهوة بين الكنديين الانجليز والفرنسيين ، وكان الحديث المردود اليه بالفرنسية أكثر من الرد على غيره من المتكلمين ٠ ومع ذلك فمن بين جميع الحالات التى خضعت للتجربة تميز أربعــة عشر نمطا من أنماط التقارب بعضها لم يشتمل على أى كلمة بالفرنسية ، وتفاوتت محــاولات التقارب مــن اعادة الوصف بالفرنسية الى التعبير عن النية فى أن يكون الحديث المسجل على الشريط بلغة انجليزية فى غاية البساطة والبطء لتمكين الزميل الكندى الفرنسى من الفهم بصورة أفضل ٠ أما الرسالات التى وجهت الى المتحدثين الفرنسيين الذين لم يظهروا أى جهد فى محاولة ايجاد التقارب فقد كانت الرســالات الموجهــة اليهم من الطلبة الانجليز بلغة انجليزية معتادة دون أى تعبير شفوى عن نية أو اعتذار ٠

يقتضى تفهم واقــع التفاعل الثقافى للمتبــادل مزيدا من التفصيل شرحا وتطبيقا لنظرية التلاؤم ، فى التجربة السابقة عرف المستمع الانجليزى بصورة قاطعة أن المتحدث الفرنسى يعرف اللغتين وأنه قد اختار بمحض ارادته اللغة التى تحدث بها فى التسجيل ، ولكن الأمر يختلف فى الحياة اليومية اذ لا تعرف خلفيات محــاولات التقارب أو عدم التقارب ، فمثلا اذا غير شخص ما طريقة حديثه الأصليــة محاولا اتباع طريقتنا فاننا لانعرف على وجه الدقة هل يقصد من ذلك بذل جهد ذاتى فعلى للتقليل من مظــاهر الاختــلاف ، أم أنه يفعــل ذلك تحت ضغط أو دافــع خــارجى ٠ ومثل هذه الدوافع الخارجية لم تكن فى الحسبان فى النظرية بصورتها السابقة ، وهذا يضعنا أمام النظرية الثالثة وهى النظرية الاجتماعية النفسية ٠

وقد يكون للتطورات الحديثة فى دراسة المؤثرات السببية ما يلقى ضوءا يساعد على مزيد من التطبيق ٠ لنفرض أن التعرف على سلوكيــات شــخص ما أو تفهمها يمكننا من أن نقوم هذا الشخص بمقياس الدوافــع والرغبــات المنســوبة اليه كسبب للأعمال التى يقوم بها ، ولنفترض أيضا أنه تقدير للموقف علينــا أن نضــع اعتبار العوامل الرئيسية الثلاثة التى تربط بين الدوافع والأفعال ، وهى : القدرات الذتية ، والمجهودات المبذولة ، والضغط الذى يأتى عــلى الشخص من الخارج ، فنجــد أن هذه العوامل الثلاثة تؤدى به الى سلوك طريقة معينة فى ممارسة الفعل ٠ ولتوضــيح هذه العوامل بصورة أدق أعطى فيتز هايدر مثالا لشخص يجدف فى قارب يسير ضد التيار يرقبه آخر ويقومه من حيث قدرته على التجديف ، ومقدار الجهد الذى يبذله ، والعوامل الخارجية التى تؤثر عليه مثل اتجاه الريح والأمواج ٠ بتطبيق هذا المثال على موضوعنا

التي تتناوله وهو موضوع الكلام نجد أن المتكلم يمارس عملية التقارب أو عدم التقارب بصورة متعددة .

وتستمر دراسة الموضوع الى ما توصل اليه كل من ليرسيمارد ودون تيلور مبينين لنا من دراستهما أن الاحساس بالتقارب لايكفي وحده لايجاد مشاعر ايجابية لدى المستمعين ، فقد يعزو المستمع الدوافع من وراء عملية التقارب الى الرغبة في كسر الحواجز الثقافية (وتسمى بالدوافع الداخلية) فيكون قبول التقارب قبولا حسنا ، أما اذا ما أرجع المستمع التغير في طريقة الكلام تقاربا معه من جانب المتكلم الى دوافع خارجية تؤدى بالمتكلم الى موقف يفرض عليه عملية التقارب فعندئذ لاينمو شعور بالقبول الايجابي من جانب المستمع ، والمثل يقال عن عدم التقارب اذا ما كان يمارس نتيجة لموقف يتطلب الأمر فيه التمسك باللغة الأصلية لجماعة المتكلم ووقوفه من لغة المخاطب موقفا سلبيا ، فان ذلك يختلف عن الوضع اذا ما كان مثل هذا السلوك راجعا الى دافع داخلي يتمثل في مجرد عدم بذل الجهد من جانب المتكلم أو رغبته في ذلك .

ولعل من أوضح الأمثلة على هذه العملية التلقائية حادثة حدثت لأحد أصدقائي الأمريكيين في مونتريال ، فهو كوافد حديث الى مدينة كبيرة يتكلم أهلها الفرنسيه احتفظ بلوحات النمر الامريكية لسيارته ، ومن ثم ظل يلقى معاملة خاصة من جانب الكنديين الفرنسيين أثناء حصوله على الوقود لسيارته من محطات تموين السيارات ، وكان ذلك راجعا لادراك ضعفه في اللغة الفرنسية ، ولكنه بعد أشهر قليلة كان عليه أن يغير لوحة أرقام سيارته الى ارقام كويبك ، وهنا أصبح ضعفه في الفرنسية سببا في كثير من المشاكل التى كانت تواجهه عند حصوله على الوقود ، فقد أصبح يعامل على أنه كندى انجليزى ، وأصبح استخدامه للغة الانجليزية وبالا عليه (على عكس ما كان في الماضي حيث كان يعامل على أنه من الولايات المتحدة) . يوضح لنا هذه صورة للتضارب الذى يحدث بين النيات لنوايا الحقيقة للمتكلم وما ينسب اليه من جانب المستمع وهو أمر يصعب ازالته أو تجنبه خاصة اذا كان الاتصال الشفوى يتم بين طرفين متنافسين أو بين أفراد من مجموعتين متعارضتين .

التباعد

وهكذا تبينا أن التقارب يعتبر ممارسة لها فاعلية في حين يمثل عدم التقارب من وجهة نظر الطرف الآخر عملية سلبية ذات دور ثانوى . الا أن هذا التفسير الأخير لا أساس له من الصحة خاصة اذا عرفنا أن عدم التقارب (احتفاظا بطريقة الكلام الأصلية) قد تستخدمه المجموعات الثقافية كرمز متفق عليه للحفاظ عن شخصيتها وتميزها الثقافى ، ويتضح ذلك بوضوح من التصريحات التى كانت تصدرها دول النفط العربية ، فقد اعتادت أن تستخدم فيها اللغة العربية وحدها دون الانجليزية . والمثل يقال عن الجهود التى تبذلها الأقليات المتميزة ثقافيا فى كل انحاء العالم تمسكا بلغاتها من قبيل الحفاظ عليها واحيائها كتعبير عن فخرهم

بثقافتهم الأصلية ، كما هو الحال بالنسبة لسكان كويبك فى كندا وشعب الباسك والكتالونيين (فى أسبانيا) • وبالاضافة الى ذلك فان هناك ظروفا معينة تدفع بعض الجماعات لا الى بذل الجهود للحفاظ على لغاتها الأصلية فحسب بل أيضا الى التمسك بها تماما عندما يتحدثون مع الآخرين • فى مثل هذه الحالات يعمد المتحدث من وراء التمسك بلغته الأصلية الى ابراز وتأكيد الفرق بينه وبين الآخرين مدفوعا بأسباب عدة منها أن الطرف الآخر لا تكون لديه الرغبة فى ادماج الآخرين ، أو قد لا يكون لآرائهم أو عاداتهم أو تقاليدهم أو مظاهر حياتهم قبول لديه •وعملية التمايز الاجتماعى هذه عن طريق الكلام والتى أسميها « التباعد الشفوى » أو « التباعد فى الكلام » هى عكس عملية التقارب • اذ أنها تعتبر من جانب المتكلم تصرفا يعدل فيه من كلامه بطريقة تبعده عن المستمع وتزيد من مسافة التفاهم بين الاثنين ، واذا كان الطرفان على قدم المساواة فى دوافعهما للتمايز الاجتماعى فان ما يبذلانه من جهد فى ممارسة التباعد سيكون متماثلا •

وتعطى نظرية هنرى تاجفيل عن العلاقات بين الجماعات والتغير الاجتماعى صيغة يمكن تطبيقها على استراتيجية التباعد التى تتبعها فى أغلب الأحيان جماعتان ترجعان الى أصول اجتماعية وثقافية مختلفة ، ومؤدى نظرية هنرى تاجفيل هو أنه حينما يلتقى أفراد جماعة معينة بأفراد جماعة أخرى فكل منهما تقارن نفسها بالأخرى فى كل ما يهمها من ميزات شخصية وقدرات وممتلكات مادية الى غير ذلك من أمور ، ويرى تاجفيل أن هذه المقارنة التى يمارسها أفراد الجماعات تؤدى حتما الى أن تبحث كل جماعة عن أبعاد جديدة أو قد تعمل على خلق أبعاد جديدة تنظر بها الى نفسها على أنها متميزة حقا عن الأخرى ، وهذا يؤدى الى مزيد من الشعور بالذاتية ، أو بمعنى آخر يشعر أفراد الجماعة بالرضى عن أنفسهم فى انتمائهم الى جماعة لها امتياز خاص على الجماعة الأخرى • ولما كانت اللغة هى أهم عنصر فى هذا التميز فيمكن القول بأنه فى حالات اللقاء بين جماعتين قد يبحث الأفراد عن قيمة فعلية للتمايز عن أفراد الجماعة الأخرى فيجدون ذلك فى اللغة ذات القيمة الكبيرة ، وهذه العملية هى التى نطلق عليها « التمايز اللغوى النفسى » •

ولعل الدراسة التى قام بها دافيد باركين تعطى شيئا من التصوير لذلك ، فقد اكتشف باركين أن الجماعات والمجتمعات الناشئة فى نيروبى قد شعرت بحاجتها الى ابراز تميز بعضها عن البعض باستخدام اللغة الانجليزية أو اللغة السواحلية رغم أن سلوكهما غير اللغوى يكاد يكون متماثلا أو متطابقا • وربما كان التباعد فى الكلام

من أحسن الامثلة على التمايز اللغوى النفسى الذى يمارس على مستوى سلوكى فعلى ، فالاتجاه الى التباعد عن طريق التمسك باللغة أو اللهجة الخاصة للمجتمع الذى ينتمى اليه الفرد ماهو الا سلوك يمارسه أفراد هذا المجتمع أو الجماعة لابراز الفارق بينهم وبين الآخرين متخذين من عنصر اللغة ذى الأهمية قيمة فى حد ذاتها تميز شخصيتهم ٠

ولقد قمت أنا وريتشارد بورهيس بتصميم تجربة لاكتشاف التباعد فى استعمال طريقة النطق المنتشرة بين أهالى اقليم ويلز فى تعاملهم مع مجموعة ثقافية مغايرة ، بقصد بحث الظروف التى تساعد على ايجاد مثل هذه الظاهرة ٠ وأجريت هذه التجربة فى داخل أحد المعامل اللغوية التى تضم جماعة من المتفاخرين بانتمائهم الاجتماعى واللغوى لهذه المنطقة ، وكانوا يقومون معا بدراسة لغة ويلز نفسها ، ولكن من بينهم ٢٦٪ فقط يجيدون التحدث بلغة ويلز باتقان ٠ وبدأت التجربة أثناء أحد الاجتماعات الأسبوعية حيث طلب الى أبناء ويلز أن يشاركوا فى بحث حول فنون تعليم اللغة الثانية ، ووجهت اليهم الأسئلة شفويا باللغة الانجليزية ، وكل منهم فى داخل مقترة المعمل الخاصة به ، وبدأ توجيه الأسئلة متحدث باللغة الانجليزية ، وفى أثناء توجيه الأسئلة وجه سؤالا يتضمن عبارة « لغة ميتة لامستقبل لها » ، فعند القاء مثل هذا السؤال استثار مشاعرهم نحو شخصيتهم الثقافية ، فاتجه المشتركون فى الاستجابة الى استخدام طريقة نطق أهالى « ويلز » الخاصة فى اجابة هذا السؤال أكثر من استخدامهم لها فى السؤال السابق عليه ، وفضلا عن ذلك فان بعضهم استخدم بعض كلمات وعبارات من لغة ويلز الأصلية فى اجاباتهم ، فى حين توقفت احدى السيدات عن الكلام قليلا ثم سمعت تنطق بتصريف بعض الأفعال بطريقة ويلز علنا أمام الميكروفون ٠ ومما يستحق الذكر أيضا أنه عندما كان يوجه أى سؤال محايد بعد ذلك أخذ المشتركون يؤكدون انتماءهم الى مجتمع ويلز لهذا المتحدث باللغة الانجليزية فيما أجابوه على سؤاله ، وهذا ما يسمى « خلق تمييز فى المحتوى اللغوى » ، ويؤكد ذلك أن ظاهرة التمايز الاجتماعى اللغوى يمكن أن تتخذ صورا مختلفة ٠

وقد يكون هناك نوع من الترتيب الهرمى فى استراتيجيات التمايز اللغوى النفسى ، فبعض هذه الاستراتيجيات تغلب عليها الرمزية فى التمايز ، فمن التعرف على كل من ظاهرة الحفاظ على الذات بالاتجاه داخل الجماعة والخروج لتفهم الجماعات الأخرى فان القليل من الألفاظ التى تنطق مع تمايز فى المضمون يعتبر قمة فى هذا التمايز ، ولكنها مع ذلك ترتبط بحالات يقل فيها التمايز اللغوى النفسى ، ومن جهة

أخرى نجد أن اختلاف طرق النطق واختلاف اللهجة قد ينظر اليها على أنها من ظواهر التباعد الاجتماعي ، هذا وحينما تحدث أخطـــاء لغوية في الحديث الشفوى مع حفاظ المتكلم على لغته الاصلية وتباعده عن لغة المستمع الذى ينتمى الى جماعة أخرى أثناء المواجهـــة فان ذلك يعتبر من أقوى أشـــكال التمايز اللغوى النفسى الذى ينعكس فى صورة سلوك للتباعد الاجتماعي ٠

ولقد قمت بالاشتراك مع فيليب لينز بدراســـة التحول اللغوى فى بلجيكا ، وتمت دراســتنا على مجموعات من الطلاب الفلمنك الذين يتكلمون اللغــات الثــلاث (الفلمنكية والفرنســية والانجليزية) ، وسجلت لهم أحاديث محايدة وأخرى فيها نوع من الاستفزاز أو التهديد الثقافى فى مواجهـــة متحدثين من المجموعة الثقافيـة الأخرى التى تعيش فى بلجيكا وهى « الوالون » المتحدثون بالفرنسية وكما حدث فى الدراسة السابقة هيئت ظروف المواجهة فى داخل معمل لغوى أثناء وجود الطلبة فى داخل فصولهـم الدراسية فى الساعات المخصصة للتقوية فى اللغة الانجليزية ، وقد اعتاد الطلبة الفلمنك والطلبة الوالون المتحدثون بالفرنســية أن يتخاطبوا باللغــة الانجليزية فيما بينهم حيث كان الموقف محايدا وفيـــه محـاولة للتوفيق بين التمسك بالتقاليد اللغوية من جهة وبين محاولة بذل الجهد النفسى لتحقيق التقارب باستخدام لغة الآخرين ٠ وفى معرض التجـربة كان المتحدث يخـاطب الطلبة باللغة الانجليزية ولكنه عن طريق استخدامه بعض أساليب النطق الفرنسية فى حديثه كشف عن أنه ينتمى الى الوالون ، وحينما تعمد أن يتحدث الى الطلاب الفلمنك بتوجيه سؤال تهديدى استفزازى فان الطلبـــة المستمعين اعتبروه ميالا للتحدث بالفرنسية ، وهذه الظاهرة هى التى تطلق عليها « التباعد الحسى » ، حيث زاد شعور الطلبـــة الفلمنك بانتمائهـم الى الثقافة الفلمنكية ، واستمر هذا الاتجاه حتى أثناء توجيه أســئلة محايدة ٠ وعلى ذلك تحول هذا الشعور بالتمايز الاجتماعى الى ظاهرة سلوكية بدأت مرحلتها الأولى بما ظهر فى أجهزة التســجيل من همهمات وهمس يعبر عن عــدم الرضى كلما نطق الوالونى بحديثه ، ثم أخذت هذه الظاهرة تبـدو صريحة واضـحة حينما بدأ الفلمنك يتجهون بوضوح الى التباعد فى صورة تمسك باستخدام لغتهم الأصلية ٠ ولئن كان هذا التحول قد وقع بالفعل فى ظروف التجربة على الأقل فى ٥٠٪ من العينة المختارة للتجربة فانه لم يحدث بهذه الصـورة الا حينما أكد الباحث معرفته بانتماءاتهم وأعلن انتماءه هو وأصبح معـروفا بذلك أن له أهدافا ثقافيـــة معادية للفلمنك حينئذ فقط تحول المستمعون الى استخدام لغتهم الأصلية كلما تكلموا ٠ وبتكرار هذه التجـربة

واستمرار العملية بصورتها حدث تحول كامل بنسبة ١٠٠٪ من الفلمنك المشتركين في التجارب التي أجريت في مثل الظروف السابقة وحينما تحول الوالوني المتحدث كلية الى اللغة الفرنسية يلقى بها أسئلته الاستفزازية • ولقد اختلف شكل هذا التحول اللغوى الذى حدث فى التجربة الثانية كلية عن شكل ومراحل التحول فى التجربة الأولى ، ففى التجربة الأولى كانت الاجابات فى أول الامر فى صورة اتجاه ذاتى داخلى (نحو الجماعة) فبدأ الحديث بالانجليزية ثم كان التحول الى الفلمنكية فى حين أنه فى التجربة الثانية (حيث كان الوضع أكثر استفزازية) تحول المستمعون مباشرة نحو اللغة الفلمنكية بصورة كاملة • وهكذا نلاحظ أن التحول اللغوى مثله فى ذلك مثل التقارب اللغوى يأخذ أشكالا متعددة ، تتأثر بعدد من العوامل لم يسبق ذكرها مثل شرعية اللقاء الواقع بين جماعتين أو عدم شرعيته •

هذا ، ويمكن استخدام التباعد الكلامى كتكتيك للوصول بالخلاف بين الجماعات الى أقصاه كوسيلة لاثبات الذات من خلال خلق نوع من التمايز الواقعى ، وليس من شك فى أن التفاعل الذى يؤدى الى المواجهة بين جماعة سائدة وأقلية اجتماعية ينعكس حتما على سلوكها الكلامى (اللغوى) ، وهنا نجد أن هناك بعدا جديدا يساعد على دراسة وتفهم التغير اللغوى الذى تمر به الأجيال المتعاقبة ، وجدير بالذكر أن نشير الى أن التمايز اللغوى النفسى الذى تواجه به كل جماعة منافستها لايعنى فى حد ذاته أن احدى هذه الجماعات سوف تحقق من ورائه اثبات ذاتيتها بالصورة التى ترضاها . ولكن ربما يصح ذلك فى الحالات التى تتساوى فيها الجماعتان اقتصاديا وسياسيا • وفى الواقع لا تستطيع أى جماعة أن تحافظ على شخصيتها الذاتية والثقافية الا بالمنافسة المباشرة مع الجماعات الاخرى •

اذا وقع متحدث فى موقف يتردد فيه فيما يقول فانه يحاول أن يمارس التباعد فى أحد الجوانب اللغوية ، مثل الاتجاه الى السرعة فى الكلام • وهو اذ يفعل ذلك لا يمارس فى الحقيقة أى نوع من التقارب أو التباعد فى النطق ، ويعطينا الوضع فى مونتريال مثالا واضحا لذلك ، ففى هذه المدينة اعتاد الكنديون الفرنسيون أن يبدأوا الحديث مع عمال المحال الاتجارية الانجليز بانجليزية فصحى ، وهى فى ظاهرها نوع من التقارب عن طريق اللغة ، ولكن الحقيقة التى تكمن وراء ذلك هى فى اطارها النفسى نوع من التمايز الاجتماعى ، والتباعد ، فالأمر هنا ما هو الا مصلحة للمتكلم الفرنسى وليس عملا مخلصا تجاه المستمع ، وتتبين هذه الحقيقة اذا ما أخذنا فى الاعتبار أن تغيير طريقة الكلام هنا يتم لغرضين مترابطين ، أحدهما هو كسب الجماعة الأخرى

(المخاطبين) ، والثانى وهو مالا يدركه المخاطب هو كون هذا التحول بمثابة تغطية للتضامن القائم بين أفراد الجماعة المتحدثة وتحدياتها للجماعة الأخرى .

ويعطينا جريس هوكت مثالا لهذه الظاهرة التى نسميها « التغيير العكسى فى اللغة » أو « النفاق اللغوى » بما كان يمارسه العبيد السود فى الولايات المتحدة فى القرن الماضى ، فان الكثير من الكلمات المستخدمة مثل كلمة « الزنجى » كان لها بالنسبة للبيض دلالة مختلفة عمالها بالنسبة للجماعة الأخرى (السود) ، وكان الزنوج يستخدمون عبارات تبدو للبيض كأنها من قبيل التقارب فى حين أنها تحمل فى طياتها ما هو تغطية للتباعد .

وأخيرا أود أن أشير الى ما هو عكس ذلك تماما ، فبالرغم من أن التغير الذى يحدث حينما يلتقى فردان أو جماعتان سواء نحو التقارب أو التباعد يمكن أن يكون أمرا تكامليا صرفا لكلا الطرفين فان هناك مواقف معينة يكون فيها للدور الذى يلعبه أحد الطرفين ضرورة السيطرة على الموقف ، مثال ذلك موقف الطبيب من المريض ، أو موقف صاحب العمل من الموظف ، وهنا يظهر فى سلوك كلا الطرفين درجة تقبل لتصرف الطرف الآخر . فاذا ما قبل أحد الطرفين أن يكون فى موقف القابلية فانه سيعبر عن ذلك حتما بتعديل الطريقة التى يتحدث بها الى تعبير عن اظهار تقديره وقبوله لحديث الطرف الآخر ، ويوصف هذا النوع من التغير بأنه « حالة القبول الكلامية » . ويمكننا أن نعتبر هذه الحالة احدى ظواهر التحول فى أبسط صورة ، ومن ثم فهو يضم فى طياته تقبلا نفسيا للموقف ، لا نوعا من التمايز الاجتماعى . ولعل المثال التقليدى الذى نضربه بلقاء فتى وفتاة يعطى مزيدا من التوضيح للأمر ، فحينما يخرج فتى وفتاة معا فان كلا منهما يحاول أن يظهر أمام الآخر بميزات تخص جنسه ذكرا كان أو أنثى ، فالذكر يحاول أن يعبر بطريقة لغوية ، الى جانب الطرق الأخرى — عن رجولته ، ولكن هذا لايمنع وجود تقارب متبادل فى جوانب أخرى من الكلام خلاف النطق ، وعلى سبيل المثال أيضا قد تستخدم المرأة رخامة الصوت والتنغيمات وطرق الترقيق فى النطق حينما تتحدث مع محام شاب مثلا فى محاولة لاجتذاب انتباهه اليها ، وحمله على تقبله واحترامه لها ، وهى اذ تفعل ذلك لاتشبع كيانها الانثوى فقط بل انها تهدف أيضا الى التقرب من شخصية المحامى الشاب المرموقة التى تلمسها فى لهجة كلامه معها . وبالعودة الى مثالنا السابق عن طالب الوظيفة الذى يجلس أمام صاحب العمل فى المقابلة الشخصية نجد أنه رغم أمله الكبير فى أن يلقى قبول صاحب العمل له باظهار نفسه فى دور التابع أو فى الموقع

الأدنى بالطرق الشفوية وغير الشفوية قد لايحوز فى النهاية القبول • وربما تحدد لنا الدراسات التجريبية فى المستقبل بعض الظواهر اللغوية ذات المستوى الخاص التى تستخدم كوسيلة للتعبير عن « النفاق اللغوى » وتكشف من الظواهر الأخرى ما يمكن الاخذ به لتحقيق التقارب كلما نشأ موقف من مواقف الاتصال بين طرفين يقتضى ذلك •

الخلاصة

هكذا نكون قد تناولنا نظرية التلاؤم بشرح بعض الممارسات التى تتصل بالتقارب والتباعد « والنفاق اللغوى » ، وهى نظرية مازالت فى دور التطوير . ولايمكن لها أن تكشف عن كل أنواع التغيير فى الحديث الشفوى والمضامين الثقافية والاجتماعية ، بل ان هناك مسببات أخرى لها فاعليتها فى بعض المواقف التى لم نشر اليها ، الا أنها تعتبر من المعايير الخاصة بالتحكم أو الايثارية فى حالات التقارب فى الكلام ، وهناك المزيد من التجارب التى تجرى فى اطار هذه النظرية قد تؤدى بنا الى ايجاد صيغة أدق لفاعلية التقارب والتباعد والنفاق ، وكذلك قد تحقق هذه التجارب تحديد العوامل (الفردية والثقافية والطارئة) وفاعليتها وطبيعتها ومدى تأثيرها ، وقد نصل من هذه التجارب كذلك الى معدلات التأثير وأقصى ما تبلغه المؤثرات من فاعلية ، وكذلك دور الوعى بعمليات التوجيه الداخلى والخارجى المنتظر وقوعه • ولعل مثل هذا التحليل لهذه العوامل قد يضيف الكثير الى مدركاتنا لمشاكل الاتصالات بين الأفراد فى الشارع وفى المنزل وفى خلال اللقاءات الاجتماعية وفى حالات العزلة . فمثل هذه المعالجة للموضوع لاشك تعطينا أبعادا جديدة تجعلنا نتفهم ما يجرى حولنا فى عالم اليوم على مختلف مستويات الاتصال بين الجماعات وما يرتبط بذلك من صراعات تتصل باللغة •

ولعل التغير الذى يحدث فى الكلام لتحقيق التلاؤم أثناء الاتصالات الاجتماعية يحدث أيضا فى مجالات أخرى غير لغوية بمثل درجة أهمية الكلام ، فكم نضحك من خفة دم الآخرين رغم عدم وجودها ، أو قد نقبل طريقة لبسهم التقليدية ، وأحيانا نوافق على عبارات ينطقون بها رغم امتلائها بالالتباس والغموض ، وواقع الأمر أن المدى الذى يقحم الناس فيه أنفسهم فى الأنشطة المختلفة انما يقاس من خلال معلوماتهم عن قيم الآخرين ومدى رغبتهم لقبولهم ، وتتضح هذه النقطة فى أمثلة عديدة ، منها أنه

فى وقت ليس بالبعيد اعتاد أحد رجال السياسية الانجليز أن يغير سيارته الرولزرويس بسيارة صغيرة قبل أن يتجه الى دائرته الانتخابية التى نشأ فى مجتمعها ، وهذا يمثل تكنيكا أو سلوكا تقاربيــا يستخدمه هذا السياسى فى محاولة للتخفيف من الاختلاف الكبير فى المستوى بينه وبين ناخبيه ، وقياســـا على ذلك أن الرجــل حينما يعود الى اســتخدام سيارته الرولزرويس ليتجه الى مقــر عمــله ــ حيث يلتقى بأفــراد طبقته الاجتماعية التى عاشرها عند نضجه ــ انما يعد مثـــالا للتباعد ، وهذا الســلوك فى نظر جيرانه القدامى ماهو الا رمز للتمايز الاجتماعى ليثبت الفــارق الاجتماعى الذى حققه وأنجزه فى سنوات •

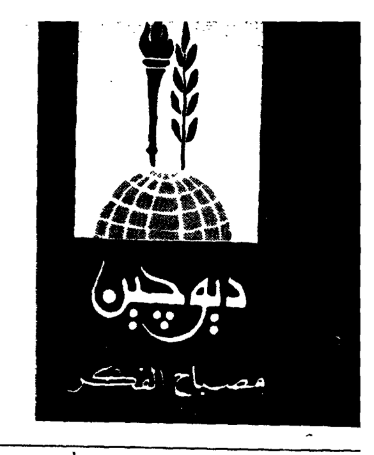
ويمكن القول بصفة عامة أن السلوك اللغوى مثله كمثل ســـائر مظاهر الحياة اليومية الأخرى غير اللغوية ، والعلاقة بين العنصر اللغوى والعناصر الأخرى ، ما هما الا مجال يحتاج الى مزيد من الدراســة التى تهدف الى التوصــل الى مبادىء اللغويات النفسية التى تناولناها بالعرض فى هذا المقال • ولقد قال ابريوينج جوفمان : « ان الصورة التى يظهر بها الفرد قد تكون صورة الدجال المحتال ، أو صورة المحلل الناقد ، أو صورة المتلائم المنافق الذى يقوم بمهمة فى وقت يكون فيه مشغولا بعمل آخر » •

ثبت

عنوان المقال وكاتبه	العنوان باللغة الانجليزية	رقم العدد وتاريخه
● الشركة العالمية بقلم : شارل هـ • تاكي	The transnational enterprice By : Cherles H. Taquey	العدد ١٠٥ ١٩٧٩
● المهرج والمجنون بقلم باولوسانتر سانجيلي	The jester and the madman. Heralds of liberty and truth By : Paolo Santarcangeli	العدد ١٠٦ ١٩٧٩
● تقليد روما للحضارة الهيلينية وقضية التقليد والأصالة بقلم : بول فني	The hellenization of Rome and the question of acculturations By : Paul Veyne	العدد ١٠٦ ١٩٧٩
● معالجة جديدة لفاعلية الكلام بقلم : هوارد جيلز	A new approach to dynamics speech By : Howard Giles	العدد ١٠٦ ١٩٧٩

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٠/٣٨٥



العدد الثانى والخمسون
ـ السنة الرابعة عشرة
فبراير / ابريل ١٩٨١

تصدر عن : مجلة رسالة اليونسكو
ومركز مطبوعات اليونسكو
١ ـ شارع طلعت حرب
ميدان التحرير ـ القاهرة

تليفون : ٧٤٢٥٠٢

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوى

محتويات العدد

* كيف تسعى الاشياء فى دنيا جديدة
بقلم : فيلوتيو سامانيجو

* نظرية الحضارات العالمية الفرعية اصالة الثقافات الشرقية
بقلم : جريجورى س. بوميرانتز

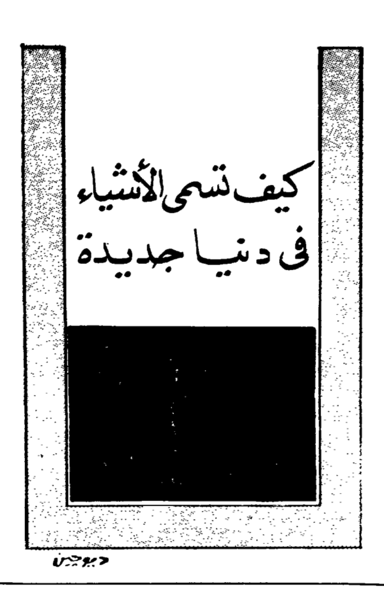
* مكيافلى : تجاربه وافكاره
بقلم ليونيد م. بتكين

* تطور الثقافة الفنية
اقتراحات منهاجية
بقلم : سيرجى ن. بلوتنيكوف

* اضافات بوتشكين لتاريخ الفكر الاقتصادى
بقلم : اندريه ف . انيكين

* الغذاء والمحيط الحيوى
بقلم : الكسى ا. بوكروفسكى

* ثبت



هذه المسافة ما بين القطبين تقطعها الطائرة فى عشرين ساعة ، فحمدا للمصورات الجغرافية ، ولسرعة الاتصال والقياس الدقيق للمسافات ، ولهذا الكم الهائل من المعرفة التى صارت لنا عن الكرة الارضية . وان كنا ما زلنا نتزاح من جانب الى آخر . فان كل شىء أو بعض هذا الشىء قد بقى طوق الكشف . فكما ان الماضى فى مسارب التاريخ ما زال غامضا أمامنا فان ما يحضرنا منه لا يمدنا بالادراك الوافى لمسلك الانسان ، وكلما ازدادت المعرفة وتوالت البراهين . فاننا ما زلنا لا نعرف شيئا كما يقول باسكال .

ولنعد الى الوراء ، الى امريكا بلادنا ، بكل ما تسع من أطوال وعروض لا تحد ، وبكل طبيعتها الانسانية ، يود كل منا أن يعيها أو يجد لها تفسيرا ، لنرى فى النهاية كم هى ضئيلة ، وكم هى خاطئة معرفتنا بها ، وكم كانت دهشة كولمبس حين اكتشف قارة جديدة لم يكن يسعى الى كشفها ، ولما كان لا يعرف ما اكتشفه فقد أصبح من

الكاتب: فيلوتيو سامانيجو

ولد فى كيوبيك عام ١٩٢٨ ، وهو استاذ تاريخ الفنون فى الجامعة المركزية بكويتو . وكان الى عهد قريب السفير الاكوادورى فى فيينا . تتضمن كتبه شعرا ودراسات عن الشعر الفرنسى والفنون الاكوادورية .

المترجم: د. حسين فوزى النجار

مستشار بوزارة التعليم سابقا . أستاذ غير متفرغ بجامعة اسيوط مشرف على قسم الصحافة بكلية الاداب بسوهاج عضو مجلس اتحاد الكتاب ورئيس رابطة أســاتذة العلوم الاجتماعية

العبث أن يصحح ما وقع فيه من خطأ حين اطلق عليها الاسم الذى كان يسعى اليه ؛ فهذه القارة الهائلة قد دعيت من قبل جزر الهند الغربية أو الدنيا الجديدة ، فكان ذلك برهانا على الخطأ ، حتى قضت المقادير بأن تضع نهاية لهذا الخطأ لاعى يد ذلك العلامة الجغرافى أمريجو فيسبــوتشى فوضعها فى اطارها الصحيح ومنحها اسمها الخالد ، وكانت له كل تلك الشهرة التى لم يسع اليها حين حدد على وجه الدقة مسار الشــاطىء الامريكى ، وكانت تلك هى البداية لصفحة من صفحات التاريخ القــديم مليئة بالغرابة ، انثال بعدها أولئك الامــــريكيون الاسبان على سفائن كولمبس وقد صحبوا معهم علماء القارات الاخرى ، موالين كشوفهم على مدى اربعة قرون تالية ، يتعرفون الاسماء ويطوعون كل ما هو غريب مما تفيض به هذه الدنيا وتختزنه لهم . فكان منهم من استدبر المــاضى مـــن الاثريين وعلماء الاجناس يكشفون عن معــالمه ويفضــون اسراره فى اضرار وعناد ، كما كان منهم من يتطلع الى المستقبل من المثقفين والساســـة

ممن يرمون الى تبين ما هـو أثير مما ليس بأثير ، ومن ثم هـؤلاء الذين يؤرثون انفسهم بتبعات المستقبل ممن يضطلعون بالمحال شأن الانبيـــاء والمتنبئين .

والى جانب هؤلاء جميعا يمضى المكتشفون فى اصرار عقيم سعيـا وراء المجهول ، ومن ورائهم يطلع اصحاب العلم وقد وهبوا انفسهم لـكل صغيرة وكبيرة ، لا ينشدون غير تدوين الحقائق ، وتسجيل ما يعن لهم من صور الاشياء ، والمواقع والناس الذين يلتقون بهم ، ومن الطبيعى ان يثيروا العجب فى كل ما يلقون من مسميات وهم ينشدون بناء عالمهـم الخاص مبدعين من خلاله دنيا امريكية لهم دون غيرهم .

ومنذ اربعمئة عام لم تكن دور الوثائق قد نظمت على مثل ما هى عليه اليوم ، ولم يكن الكاتب حينذاك الا ناقلا لما سمع او راى ، او مرددا لما سمع من مأثورات يؤمن بها المواطنون يحملها الى القـارىء الاوربى أو يغرسها فى العقول الجامدة للفيالق الامبراطورية العجيبـــة . فتـــردد الاصوات وطانات ولغات لا يفهمونها . ولم يكونوا غير فرائس للقصـــور وقلة الادراك اذ حدثوا قراءهم عن ملك تارة هو « آتابليبا » عند البعض . أو هو « اتاهوالبا » لدى آخرين .. او « أتابليبا » مرة أخرى لدى غيرهم . وكان لهذه الصفات الصغرى أهميتها العظمى فتسللت الى الابجـديات والتراكيب اللغوية فى الانجليزية والاسبانية والفرنسية ، وكل يفصلها وينطقها بطريقته الخاصـــــة ، فكانت المالك اسماء للنجـــوم ، وكانت الفاكهة صنوا للجبال ، ووعى الناس بأسماء الاشياء . وخـــلدت تلك الاصوات والكلمات المغلوطة وشاعت تلك الاسماء والمصطلحات وترددت كما سمعت .

وكان الحصاد أن منحت أمريكا اسما دعيت به فى البداية ، وبدت تلك حسنة من حسنات المدونين فى عجالتهم للظهور بمظهر المؤرخيـــن الثقات ، أو بدت لدى أولئك الهمـــل من الموظفين رغبة عارمـــة لتملق كبرياء الملك والملكة . فكانت اسبانيا الجديدة وغرناطة الجديدة وفنزويلا والاندلس الجديدة .

ودعك من تلك الارساليات فى حماستها العارمة لاقامـــة ممالك الشمس والقمر والبوم والثعابين فى سنتياجو وسانتا ماريا وســـان فرانسيسكو وسانتافى ، فكل منها قد قام بالواجب على طريقته ، حتى بدت شهوة الغرور والتفاخر تلفح الغزاة دون أن يلوح منها ما ينم عنهـا ، فأخذت أسماء الاشياء ترتد الى أصولها مع تقلب النزعات وما ينشأ عن الترحال ، فكانت الالدرادو ، والجورجون ، وتيرافيـــرما ، والمحيط الهادى (الباسفيكى) ، وبيونس ايرس ، وظل هذا الاثر باقيا ، فابتدع

امريكا ودعاها باسمها وحدد لها مدلولها ، وانحسرت تلك الاسماء القديمة التى سادت طوال الف عام ، فاذا استعصى أن يحل محلها جديد كانت كلمات المايا والكويشى والانكا او الايمارا عوضا عن قصور الخيال فى الدنيا القديمة . فبقيت كما هى فى نيومكسيكو وبيرو وكويتو وجواتيمالا .

حقب من الاثارة

وبدا رغما عن كل شىء أن الامور لم تدن من نهايتها . فامتدت سنة البحث والرغبة فى الكشف لدى المهاجرين والرحالة والزاحفين خلال القرون التالية كما كانت فى الماضى . ومنذ ذلك الحين الثالث أفواج جديدة من الكشافين والغزاة ، ولم يكن هناك ما يحول بينهم وبين النكوص كما كان لهم من يمن عليهم بالسماح لهم بحرق سفائنهم ، فقد كانت الارض ارض الاثارة ، فالجبال على حالها لم تتغير ، والغابات قد بقيت على عذريتها مغلقة لا تتطرق اليها قدم ، والهضاب المقفرة مفتوحة لكل طارق ولكنها تنذر بالخطر ، والجزر خالية مهجورة ، وهى أرض الاحلام والامل ، ظل انسانها لا يمتيز بشىء ولا يحمل اسما ما . ومع ما تعتمل به نفوسهم من مشاعر وما تتقد به مشاعرهم من احاسيس لم تكن لهم فلسفة ما ولا فكر ولا منهاج للحياة ، وكان مصيرهم كما كانت ثروتهم رهنا بهذا القصور ، والحركة دائبة ، وكل ما هنالك بين واضح ، والآفاق ممتدة عبر الحقول للعمل والحركة .

وعلى هذا غدت الدنيا الجديدة موردا أتخم الخزائن بالثراء ، وانثال الزمرد والفضة والذهب ليشيع القلق فى أجواء الاقتصاد ، وتثرى الامبراطوريات وتغنى بالارض والاسواق الجديدة ، كما تهيب السماء بتجرير النفوس من الوثنية ، وكان منها للدواء والكيمياء مواد عديدة اضفت عليها الوفرة كالكينين والمقويات البدنية والجنسية ، كما اثرت اللغة بمفردات ومصطلحات اقتبستها من البيئة ومن الاساطير ومن كل ما كان للنبات والحيوان والمعالم الجغرافية والاثنولوجيا من مسميات ، أو مما نجم عما آثار الفاتحين من غرائب ، حين رأوا عصفورا يطير كالبرق فدعوه « عصفور الجنة » وحين أطلقوا اسم « تييرا ديل فييجو » على ارض مخيفة ، أو تسمية شجرة غنية بالثمر « شجرة الخبز » .

وكما كانت أحلام المدونين عن امريكا كانت كتابات هذا العدد الذى لا يحصى من الكتاب الذين غرقوا حتى اذقانهم فى مثل تلك الغرائب المتعة بما حفلت به من توابل وببغاوات ومعادن ثمينة جذبتهم اليها .

وكما يحدث اليوم فان كاتبا من كتاب العام الماضى حين أراد أن يضفى على كتابته نوعا من الجدة والطرافة تناول قارتنا وآثار تلك الملحمة

الخالدة لاحلام الرحالة الذين ملأوا ادمغتهم الفارغة وغذوا مشاعرهم بكل ما هو غريب بالقليل مما رجعوا اليه عن القارة الامريكية .

وغام الذهن الاوربى بذلك السحر ، واثرته تلك الشواهد الباقيـة من الالهام واللغة التى انحدرت اليه من ذلك البعد النائى ، وصاغت له الرؤى والاحلام ثم ارتدت اليه ليكون ختامها هذا « الفـراغ المرعب » الذى أشاع الاسى فى فنا نالقرن السادس عشر ، وأضفى على اللغة ذلك الكم الهائل من الهذر الذى عرفه الاسبان منذ ذلك العصر الذهبى حتى رومانسية القرن التاسع عشر حين أخذ تتعلى من شأن الايرسللا ولـوب دى فيجا وكالديرون فى اسبانيا وسانزارو وتاسو فى ايطاليا ، وجعلت تمجد تلك القارة التى اكتشفت حديثا وتفخر بأبنائها النائين .

وقد هام الفرنسيون بتلك الطبيعة وشاركتهم الكنيسة فيما أثاروه من جدل عما اذا كان ابناؤها ينتمون الى الجنس البشرى أو لا ينتمون ، وبالرغم مما بذله لاس كاساس وجومارا وجارسيلازو وغيرهم من جهـد فى ابراز الحقيقة وتصويرها فان مونتانى وروسو قد وضعا نظرياتهمـا السياسية والفلسفية وفقا لكل ما يند عن الغابة العذراء من سمات تميز الانسان الذى ينتمى اليها . كما أخذ النقاشون ورجال الفن من النحاتين يستوحون اخيلة العصور البدائية هذه سورهم الرمزية لاولئك المواطنيـن ذوى الوجوه البرقوقية فى حياتهم وسط لفائف النخيل واشجار الموز والباباز والغابات العـذراء التى تبعد عنهم آلاف الكيلومترات . وكانوا فى لهفتهم للاصالة يخلطون بين المغاربة وجماعات الاوركان . وبين الجمل وحيوان اللاما . ووضع فيفالدى أوبرا « منتزوما » كما وضـع رامـو « الهنـود الاذكياء » . ووقع ماريـو ومارمونتل وفولتير فى فرنسـا وكوادور وكيتس وديفو فى انجلترة وفون كليست فى المانيا وجميـع الرومانسيين فى القرن التاسع عشر فى ربقة الاصول الامريكية الغالبة ، كما استوحى شاتوبريان وفكتور هوجو وجول فرن وميريمى وعدد مـن الفلاسفة والقسس ورجال السياسة فيما كتبوه صـورة ذلك البدائى النبيل فى الدنيا الجديدة . ولم يكن غريبا ان يقعوا فى هاوية من الاخطاء الجغـرافية والتاريخية والطبيعية العديدة ، خلطـوا فيها بين المكسيـك وبيرو . وبين كورتيز وبيزارو ، وبين الازتيـك والايماراس ، وبيـن البرازيل وشيلى . ولم يكن مما يثير الدهشة والاستغراب أن نسمـع أنه فى عام ١٨٧٠ هاجم جماعة من الحمر جاءوا من الغرب الاقصى أبواب مدينة أمريكية آهلة فى الجنوب وذبحوا ومثلوا بعدد من الرحالة الضعفاء العزل لم يكن يعنيهم الا أن يصوتوا رءوسهم من ذلك القصاص الرهيب ، الذى يسلخ فروة الراس ، وتلك عادة لم تعرفها أمريكا الجنوبية ، وهكذا

كان كل شيء بدءا من عقود البناء والزخارف الى الطوبيات ينتمي الى عالم من الاخيلة والمخترعات سواء فى ذلك الاسماء والاماكن والناس .

ومن حسن الطالع أن عددا من الباحثين قد ولجوا الميدان وأناروا تلك الاخيلة الغريبة فصانوا من العلم ما أساء الفنانون ورجال الادب الى الفن ،فكان البارون همبولت ذلك الاكاديمى الفرنسى ، وجورك جوان وانطونيو دى اللواذانكم الاسبانيان ، وميرز وريس وستوبل من الالمان ، وتوماس جويس وهنرى هدسون من الانجليز . وأمثالهم من العلماء والباحثين الذين انجبتهم امريكا خير من اكتشف وعرف وصنف السلالات البشرية . والانواع الطبيعية ، والغابات العذراء ، والبراكين ، ورجع من صحبهم من الفنانين الى الموضوعية . وقد عملت تلك الصفوة الجادة من العلماء ورجال الفكر والفنانين على تنقية تلك المفاهيم والرؤى ، واخذوا على عاتقهم واجب القضاء على تلك الصورة الاسطورية للقارة ، لتكون « قارة المستقبل » التى بشر بها هيجل فى كتابه « دروس فى فلسفة التاريخ » .

ومع ذلك فما زلنا نواجه فى خواتيم هذا القرن العشرين قارة لم تتضح معالمها بعد ، تستقبل كل يوم أخلاطا من النازحين قد وطنوا أنفسهم على اكتشاف امريكا باستخدام البوصلة ، والاستماع الى المواطنين الاصليين ، والمنجل يجتثون به الدغل ، والادلاء الذين يتكلمون أربع أو خمس لغات ، وصولا الى الحقيقة ليكون لهم منها « خبر يتحاكونه » ... وكان هذا الادب الجديد ، ادب الرحلات الزائل ، لا يذر رواية كل ماهو جديد عن أمريكا ،ومنه الامين الصادق الذى يتحرى الموضوعية ، وآخر يأتى بنفسه فى خضم الاحداث بحثا عن الارض الموعودة . وثالث يتحدث عن أمريكا وهو يعيش فى أوربا لا تعنيه الحدود ولا الافكار ولا نوعية الاقتصاد ولا الحلول التى يمكن أن تبور أو تجمد .

وفى مجال الادب ، ومع لغة لم تتحدد بعد ، كم عدد الكلمات ، وكم عدد الرواة ، وكم عدد الشعراء : أهم ثورنتون ويلدر وجسر سان لويس (١٩٢٧) وهنرى ميشو والاكوادور ، وجوزيف كونراد .وقد لج بعضهم فى الاخيلة الامريكية بعد أن جاء عن الاساطير اليونانية والمصرية القديمة ، فكتب كلوديل أوراق كريستوف كولمبس وكتب بيتر شافر الصيد الملكى للشمس ، كما كتب د. هـ. لورنس الثعبان الاحمر ، وكتب جرين اللاهون ، وكارولو كوكسيولى مانويل المكسيكى ، وسطر أرتود عددا من الصفحات عن المكسيك ، أما استرادو نونيز فقد كان يرى أمريكا ، وامريكا اللاتينية بخاصة ، بلدا ما زال ينبض بالابداع والاثارة .

ذكـــريات من عطـــر الحنين

ومن الكتاب من له منحيان ، وقد نقول انه ينتمى الى جنسيتين : وهم هؤلاء الامريكيون الذين ولدوا او عاشوا فى اوربا — أو العكس — قد اجتثت جذورهم ، وتمزقت أصولهم ، فهم مخلوقات عابرة ، أشبه بمن عاشوا فى المنفى يعبرون عن أنفسهم بأنماط شتى من الفكر والعمل ، فالفرنسى سوبر فييه لم ينس ما نعم به فى أورجواى خلال طفولته ، أما جانجو تينا الاكوادورى فقد زحم الادب الفرنسى بالكثير عن اكوادور ، ومن قبله كان جوزى ماريا دى هيريديا كوبيا يدين بفرنسا ، أما اليجـو كاربنتيير فقـد كان فرنسيا يدين بكوبا أكثـر من الـكوبيين انفسهم ، وأخيرا سان جون بيرس ، وهو فرنسى ولد فى جواديلوب ، ولم يعـن عن ذكر نشأته فى جـزر الهند الغربيـة ، حتى دون أن يشير او يعترف بانتمائه الفرنسى أو الاوروبى . أما ليجيه — كما يقول فاليرى لارديود — فقد قضى طفولته تحت سماء الانتيل حيث كان مولده ، وحيث تجـرى فى عـــروقه دماء هينة ، فرنسية واسبانية وانجليزية ، فكان مثـــالا للاصالة والحكمة الامريكية ، تلك الدمـــــاء الاصيلة النبيلة فى هـــذه الدنيا الجديدة .

وخشية العزلة وخوفا من ان يتهم بنقاء دمائه الهندية فيصنف تبعا لاقليمه . فقد رأى هذا الشاعر أن يقاوم اى اتجاه لتصنيفه محليا على أى صورة من الصور ، وكتب فى ذلك الى روجر كايواز يقول : « ان متعتى الكاملة تقف دائما خارج الزمان والمكان . بما يستحق التنـــويه ويستوعب الذاكرة ، فهى بالنسبة لى وبكل ما تنم عنه تقوم على تجنب كل انتماء تاريخى أو جغرافى » . وكان اكثر ما يؤسيه ويؤرقه ان يتهمه انسان ما بأنه دخيل ، وان لم يشك احد فى أن لغته فى صلتها الوثيقة بطولتـــه الامريكيـــة ما زالت تحمل فى أعماقها ذلك الميرا الروحى لآبائه الاوربيين . اما الابهام وهو نقطة التحول التى تناولتها ، وان كانت تنتمى فى الوقت نفسه الى كتاب عالمين ليس لهما زوال . فالنـــــاس الذين ينمتون الى قارتين اذا اختاروا واحدة فان عيونهم تبقى كل منها ناظرة تتأمل الاخرى ، وتتعلق ابصارهم بأفق مزدوج . فاذا اجتاحهم احساس المنفى والاغتراب والبعد والاحباط راغمين ، وهو ما يلم علاقبحياة مائجة من الحوار يفرضها القدر على انسان هذا العصر بدءا من فاليجـو الى كورتزار ، ومن كاسالز الى سان جـــون بيـــرز ، ومن بيكاســـو الى ستوافنسكى ، فان عليهم ان يعدوا ويدركـــوا الدراما الانسانية انمـــا تتماوج بهذا الاحساس بالمنفى الدائم ، وتضعه داخل بانورامـــا تتفاوت فيها الرؤى وتتماوج الصور لتثرى فى النهاية رؤيتهم للعالم .

وعندما نتحدث عن أمريكا ، ونعود اليها من جديد ، فان علينا الآن كما كنا من قبل أن عالما مجهولا . فعلى مدى أربعة قرون مضت كنا نبحث عن الممرات ونجتث الكروم ونشق الثغرات ونظهر الادغال ، فحمدا للمناجل وللحراب والادوات التى ذللت لنا سبل الحياة فى القارة . وما زال الامريكى لا يدرك ماذا تملك يداه . انه يعمل عملا سطحيا ويفكر بطريقة سطحية ومن العسير عليه ان يغوص الى الاعماق ، حيث يرى العمق فى التوسع والامتداد يقتحم الاجام ويجد الغذاء الطيب والجبل العادى حوله ، والارض الدسمة لم تبرز بعد ما تنطوى عليه من هياكل وعظام . والموت لا يبدو حدثا يخضع للاستقراء وانما هو حقيقة محسوبة ، يصبح فيها الجسد غذاء لحيوات أخرى لم تأت بعد . فنحن كل شيء ، نحن هذه الجبال وهذه الغابات والاجام والانهار ، ولكنها الغابات المغلقة لا نعرف عنها شيئا ، ولم تشقها قدم ولا نعرف لها أسما ، وعلينا أن نجد لكل هذه الاشياء التى تكتشفها الكلمات التى تناسبها ، ومن ثم نطلق عليها الاسماء ونضع لها التعريف . « اننى أعرف ، وقد رايت » : عبارة يقولها الشاعر . وحين تتملكه غريزة الكشف يعلن : « كل ما فى العالم من مسالك يأكل من ايدينا » ، « فلكما أوغل الشاعر فى عالم الاسرار ، وكلما لح به الترحال فى تلك المسالك الخفية .. حيث يتجه كل شيء فى تناغم ، بين الاصداء وتداعى الافكار نحو قارة موغلة فى القدم — وان لم تكتشف بعد — فان كل ما يحتاج اليه فى رحيله هذا هو الذاكرة والارادة »

وليست المسميات دلالات وبوادر فحسب ، ولكنها الغاية التى لا غنى عنها للشعر : « اذ أن فن الكتابة ما هو الا فن اختيار الاسماء ، أو هو الدلالة الغامضة التى لا تحتاج الى شيء غير الكلمة » .

ولا تنم هذه الكلمات دائما عن الحقيقة ما دامت غير معروفة أو محددة ، فاذا كانت — كما يقول أوكتافيو باز — نشوة شاعرية بالتاريخ والاسطورة فان الشاعر يستوحى العبارة التى لا يمكن الامساك بها ، فهناك معين من الكلمات ، اذا ما اراد ان يزيل الركام عنها فما عليه الا أن يرمز اليها بالنطق الحسن ، فاذا كنا من بين أولئك الذين يعرفون أسماءهم ويعتزون بها فان ثمة اتجاها غامضا قد يبدو شائها عندما يوجد ، وهو اتجاه لا يكتمل دائما ، ولا بعد أحيانا غير ثمرة لتكيف ساذج مع كل ما يرى أو يوجد ، وكما كان سان جون بهرز عندما لا يعثر على الكلمة الدقيقة فيتحدث عن تلك الازهار الصفراء مبرقشة اعناقها بالاسود والارجوانى ، وعندما يذكر كارلوس فوينتس حيوية أمريكا اللاتينية فى تجددها واستمرارها فانه يضع امامنا مهمة هائلة ، هى أن نجد الكلمات الجديدة ليتصل ماضينا المغرق فى القدم بحاضرنا ليكونا معا على سواء ، وبغير ذلك يغدو كل شيء هباء .

وقد سلك اكثر كتاب أمريكا هذا السبيل للخلق والابداع ، وهو نفسه خلق جديد ، فهم أشبه فى بعض الجوانب بكلومبس ، أو دارون بتعبير أقرب الينا ، حين وهبوا انفسهم دون انقطاع للرؤيا والكشف والتقدير وتصنيف الاشياء ، وكانت امريكا فى وقت ما قد وضعت على حافة البحث المطلق والتعبير السحرى ، وما من شيء يخلو من الحقيقة ، وما من شيء يمكن أن ينأى عنها ، وما جهالة الخفاء ـ كما يقول ألبرت هنرى ـ الا وعاء الخيال . اما الحقيقة التى نعيها ، اذ انها تخصنا دون غيرنا فهى الحقيقة التى تختلط فيها الاسطورة ، والماضى المجهول ، والاعماق الفائرة ، والمستقبل الغامض ، بعضها ببعض ، الا انها تبدو مغلفة بالغموض حين يعوزها التعريف المحدد ، وان لم تكن لدينا القدرة للاعتراف بحقيقتنا ، ولا حتى فيما يتصل بابسط المخلوقات والاشياء ، وهى حقيقة تبدو بارزة لدى لوب رومازو فى مقاله « رول بليجرانت » ، حين يشيرا الى البساطة المتناهية التى ذهب اليها جارسيا ماركيز فى كتابه « مئة سنة من العزلة » (وهو ما ذهب اليه سانكو من قبله حين قال : هذا ديك) حيث قال : « هذه بقرة ، يجب حلبها كل صباح » . وهو ما رأيناه من بعد فى شعب ماكوندو حين سلك حياته على هذا النمط ، يفر من الحقيقة ، وحين يمسك بها لاى وهلة ويضعها فى كلمات ، فانها سرعان ما تنأى عنه الى الابد حين نسى قيمة الكلمة المكتوبة ، وهو ما عبر عنه أحد كتاب أمريكا اللاتينية بكلماته حيث تبرز من خلالها اتجاهاته ومراميه . فيقول : « أن العمل الذى يبدو مناسبا فى حينه بالنسبة لى مادام ينطوى على قيمته وفحواه هو ما كان لآدم حين علم الاسماء كلها » .

الا أن كوبان حور ما أعلنه سان جون بيرز ، ولم يلبث أن قال : « اننى أعرف . اننى رأيت » ، وكان من الاوفق أن يقول ، وهو ما يتفق وطبيعته : « اننى ارى ، ولهذا فأنا هو أنا » ، وهذا هو ما يتفق ومزاج الامريكى وقدرته الهائلة على التركيز العميق والانتباه البالغ للاشياء الظاهرة، التى تم اكتشافها والتى تنمو دون أن يتغير شكلها .

ويشكو نيرودا من اننا اصبحنا لا نعرف كيف ندعو الاشياء بمسمياتها التى عرفت من قبل ، [illegible]سى قائلا : « لقد نسى الفلاحون وصيادو الاسماك فى بلادى ، منذ زمن بعيد ، أسماء النباتات والازهار الصغيرة فلم يعد لها ما تسمى به ، فهوت تباعا الى زوايا النسيان ، وعلى مر الزمن فقدت الازهار كبرياءها ، وهى حال تبدو مبهمة ممن كانوا من قبل ابطال الكشف عن الارض المجهولة ، فى حين تتجلى الحقيقة فى اعماقهم ، كما تتوهج أغنياتهم بكل ما تفور به عروقهم من دماء خفية ، وبكل عبق الازاهير التى لا يعرفها انسان .

ويعرض كاربنتيير هو الآخر لذلك ، حين يرى بدوره والاسى يفيض به ان الناس قد فقدوا القدرة على نطق بعض الكلمات ، فيقول :

« أننى أعرف تماما أنه اذا ما خلب لبى شىء أراه فى هــذا المكان ، والكلمة التى تطلق عليه قبل ان تراه العين ، فأننى لا اتوانى عن أن القى بنفسى فى خضم تلك الاغصان الكثيفة لاغوص فيها ، هذه الاغصان سيأتى يوم تزول فيه من صفحة هذه الدنيا ، قبل أن تسمى ، وقبل أن تخلد فى كلمة ، ولربما كان هذا من عمل آلهة سبقت آلهتنا مرت بها ولم تكن لها قدرة على الخلق والابداع ، وبقيت مجهولة اذ لم يطلق عليها أسم ولم تدرج على شفتى انسان » .

ويردد أوكتافيو باز من جانبه مثل هذا القول :

« اتبين ما فى نفسى فأدافع عنه وان لم أكن قد فرغت بعــد مما فى نفسى ، فحيث يند بى الخاطر من جانب : لتكن عشبا لهذا الكيان ، وكن كيانا ، لتكن الشاطىء المحفور على نهر شارد يجتث حوافيه ، نعم ، انها تمتد لتكبر فى كل وقت ، وأما الجانب الآخر فلا يند بشىء ، انها وديان لعالم أهل ، انها صفحة خاوية ... وعديد من الاسماء الغافية وان كانت قادرة على أن تحلق على أجنحة القصيد ... ان العشب يصحو ، انه يهتز فيغطى الارض المحلة بالخضرة اليانعة ، والطحالب تكسو الصخور ، والسحاب يتفتح ، وكل ما فى الدنيا يغنى ، وكل ما فيهــا يثمــر ويمضى الى عالم الكينونة » .

وليست أحزان سان جون بيرز بأقل من ذلك وهو يفصح عما يعتوره من حيرة فى أميرز :

« آه ، لدينا الكلمات التى تبتغيها ، وان لم يكن لدينا منها الكثير » .

وعلى غرار سان جون بيرز يمضى روجر كايواس وقد هاجه انفعال جائح يبدو ماثلا فى كل ما يعبر عنه شعره حين يقول : « لقد رأيت من السمك ما عرفت اسمه » ، أو حين يعبر عن نفسه فى تلك السطور التى كتبها قام ١٩٠٧ :

« لقد مجدناك ونحن نمر بك ومنحناك اسما . وناديناك بصوت عال باسمك الخالد ، وقد أتاك من حيث لا تدرى ، لقد دعوناك باسمك ، على عرة منك ، انه اسم جديد ، أكثر صدقا مما دعاك به الغير ... عشرة أسماء عشرون أسما ، قد نثرت على ســطح ماخرة ، أو القيت فى وجار ذئب لترويض الجراء ، فلماذا كان ذلك ؟ وهل لك أن تدلنا على الحقيقة من وراء هذه الكنية ؟ لقد ابقت مخلفات الماضى على الكثير مما ليس له اسم ... لنسميه ولنعيده من جديد .. ! فمن هو ذلك الذى ابدع ، والذى نادى بالاسم الجديد ؟ فاللغة حين تلتقى وتتفرق .. فانها تخرج من الاعماق . وتلوح من بين ثنايا الملح الازرق ... (فلتكن حماقة الآلهة فى جانبنا) .

ان الاطار الشعري الذي يقوم على اقتفاء اسم ما ليس الا العمل الدائب لكل كاتب ، ما لم يكن هناك ما يشغله، فما من عمل اكثر بنالة من أن تكون من الكلمات أسماء لمن ليس له اسم . ان دنيانا ، هذه الدنيا الامريكية ، دنيا الخضرة والغابة العذراء ، تبدو وكأنها دنيا من الاكاذيب والزيف والادعاء الكاذب ، فكل شيء في عماء خادع من المظاهر الكاذبة ، انها دنيا الحرباء والسحالي والقنافذ ودود القز وديدان الجزر ، والسمك الرعاش يرعد في بركة هادئة ، والطيور بألوانها المبرقشة لم يعرف لها اسم فدعاها الرواد المسلحون « عباد الشمس الهندى » وطائر الوعظ يناديك عند الغسق : « عين الله تراك » .

ان اسلافنا ليسوا موضع رضانا وان اثاروا فينا الحمية للسلف وأصالة الاسرة فنمضى بحثا وراء الاسماء الداوية ، فهذا نفتالي رايس يغمره الاعجاب باسم « تشيك جان نيرودا » فيطلق على نفسه اسم « بابلو نيرودا » ورأى فيلكس روبن جارسيا ان يسمى نفسه روبن داريو » ، واستهوى اسم « جابرييل ميسترال » بما له من دوى وطنين لوتشيا جودوى بى الكالايا فاختارته لنفسها ، وجرى شاعر فرنسى على هذا المنوال فكانت حياته مسرحا للاسماء الطنانة ، وقد أصبح ماريى — رينى الكسيس سان ليجير — اليجير على مدى الزمن « اليكسيس ليجير » ، ثم أصبح « سان جون بيرز » .

تنقية اللغة

لم تكتمل اللغة ، ولم نبدع لها الكلمات بعد ، ومازلنا كما كانت الشعوب البدائية نبدأ بالحديث عن الطير الطائر . وهو ما اطلقنا عليه من بعد أسم الطائر الطنان ، فها نحن في دور البداية ، تلك البداية المليئة بالدوى والطنين وزخرف العبارات ، نهيم بالوزن والنغم في الكلمة وكأنها الطبول تدوى بها الكلمات ، أو هي الكلمات تدق كالطبول ، كما كانت عند ميجويل انجل أستورياس . وما نحن في الادب أكثر منا في السياسة والاقتصاد كلفا بالترف عند التحليل . فالحلول بنت ساعتها ، اما الاصداء او ما تنم عنه الاصداء من اجابات ، والاشارات ، وعلامات الطرق ، والطرق التي شقت لساعتها ، فما من سبيل للنكوص عنها ، وما علينا الا نجتث من اللغة شوائبها كما يجتث المنجل دروب الغابة العذراء ، وفي كل ضربة منجل ، ومع كل محاولة ، نواجه خطر العثور على شيء ، فأما الثعابين واما أزهار الاوركيد . وها نحن نسوق كل صنوف الادب لدينا الى الصراخ والضجيج ، معلقا بالعبث رفسولة المنطق . وقد كان لنا في الماضي كتاب أتحدت مقاصدهم من امثال اندريه بالو وجوان ليون ميرا وليوبولد لاجونيز وروملو كاليجوس . ومازال الحال اليوم كما كان بالامس ، حيث نرى الشاعر يلتصق بالكلمةوينتشي بها . بداية من ميجويل انجل استورياس حتى

جويمارياس روزا واوكتافيو باز وجابرييل جارسيا ماركيز وماريو فارجاس للوزا وجوان رالفو وليزيما ليجا وكارلوس فيونتس وجورج كاريرا اندرادى وبابلو نيرودا أو اليجو كاربنتيير .

ومن ثنايا تلك الرؤى نستطيع ان نتبين الاتجاه الجمالى للامريكيين فى اهتمامه بالشكل والتعبير اللفظى . ولهذا أصبح لزاما علينا عندما نعرض لشاعر من ابرز الشعراء الفرنسيين عرف بفخامة اللفظ ، وعذوبة العبارة ، وشفافيتها البادية ، هو سان جون بيرز ، أن نعده من بين أولئك الذين عرفوا أسرار لغتهم .

اما ما قام به الآخرون نحو اللغة الاسبانية عندما لجـوا فى ثناياها وأوغلوا فى ماضيها ، ليضفوا عليها نكهتها القديمة ، ويجددوا لها الفاظها وما عصف به النسيان من عباراتها ، وليكون لها روعتها ، لا تكون وسيلة للمعرفة ، ولكن لتصبح أداة للغة شاعرية ، فانه كان ومازال بعض ما تميز به الشعر الامريكى ، وكان هذا هو التأثير الذى لحق به دون ريب .

ومن ثم كان تمجيد الكلمة ، والابداع اللغوى ، والحماسة تثيرها فى الاعماق عذوبة الكلم ، والاحساس بالتعدد والوفرة فى ضروب التعبير ، مما توحى به سوانح تند عن ذاتها ، كما لو كانت امامحانوتبسيط أو نافذة فى حانوت ، بعض ما يؤثر من الفاظ قليلة للرحالة ولمن قاموا بتدوين ما يرون . مما لا يعد ثمرة من ثمار التظاهر بالمعرفة الواسعة ، وان كنا نرى فيها سبيلا لحماية ما بقى من تلك الثروة اللفظية وتلك الصور الشعرية المتعددة الاصول الوفيرة المنابع .

وها هو بابلو نيرودا ، بكل ما لديه من تلقائية ، يضع نهجه بين يدى قرائه : فيقول :

« ان المادة التى أستشف منها كتاباتى ما هى الا وحى ذاتى ، وليس فيها غير ما املك ، فما أنا الا مبشر بما يدور فى خلدى ، وما يحتويه وجودى وما تنشره كتبى واحداث حياتى ومعاركها ، وأننى لقادر على أن ألتهم جوف الارض وأن احتسى ماء البحر » .

وما من شك فى أن اللغة قد غدت فى شعر العصر ــ الشعر الصادق ــ اكثر قدرة على التعبير عن مادة الشعر ، ولم يكن ذلك بالرجوع الى الموسوعات او اعتمادا على المعرفة الضافية ، وانما كان يحض ما نجم عن تكاثر مخلفات الماضى حين غذت المادة الشعرية بفيض لا يفنى .

« ولا يعنى هذا اننى اهون من قدر الكلمات السارية ، ولكننى أحس دائما أن هناك شيئا فى أعماقى ، لا يقل أثرا عن كلفى بالعودة الى العصور الخوالى بكل اناسها ممن لا نعرف عنهم الكثير ، يحدونى احساس قاهر

لتسمية كل شيء تسمية دقيقة مستعينا بالعلم او بالعرف المأثور . فلا ابدع الاسماء ابدا الا مزاحا ، ومن العبث والتصاغر ان ادعى لنفسى القدرة على ابتكار الاسماء . وعليك ان تفكــــر معى فى الفارق الكبير بين « الكلمة » و « الاسم » ، وانى لاذكر قصيدة طويلة عن طيور البحر .. بدت لى وكأنها وحى مجنون ، أو مدع للمعرفة بعالم الطير ، لولا اننى أعرف أكثر هــذه الطيور . ولا حاجة لى معها الى التخمين ، لاعرف اسماءها ، وقد عرفت كل شيء عنها وعن اسمائها ، وفصيلتها » .

فاذا كان حقا أن سان جون بيرز فى محاولته العسيرة لتقويم لغته وتجديدها قد ادرك غايته ـ كما تقول جين بولهان ـ مصادفة ، فانها لم تعقه عن المضى قدما فى البحث ليكون على ثقة من دقة الفاظه ، فلم يحجم عن أن يغوص فى الاضابير ، ليكون له هذا الانجاز الصادق الخالى من شوائب الخطأ .

ومن قبيل ذلك مجموعة المصادر التى اعدها مندوب قنصلى ، فهى كما يصفها اليجو كاربنتيير فى « احاديث عن المنهج » اغنية متهافتة عن عالم معشوشب ، لا حياة فيه ، قد استمد وجوده وحياته من لغة كوبان . فكيف تسنى لبورجيز ، هذا الانسان الذى عرف بالتعــدد ، أن يعى تلك المسميات المتعة .

عبارة من وحى الطبيعـــة

وعلينا ان نتبين مرة أخرى أن الشعر الامــــريكى وكذلك الادب قد استمدا وجودهما من تلك الاخيلة الشعرية الدافقة ، والمليئة بالحيوية ، ولا ينضب لها معين . وكما قلنا فان الابانة والوضوح لا يتأتيان مصادفة أو دون سعى ، فاذا كان ثمة ما يفجأك : كلمة ، أو ثعبان يقـــع عليك من تلافيف كرمة . فان علينا أن نخف سراعا ، فلا ندع تلك الحشـــــائش التى اجتثت من قبل تنمو مرة أخرى لتطمس المعر .

« فالى ارض المستنقعات حالا ، بكل ما فيها من برك ارجوانية تتفجر بالفقاقيع ، وما يمور فيها من حيوان وأفاع يسترها الهدوء الخادع فى تلك الظلمات الغامرة » « انها دنيا تنضج بحبات العرق ، والالوان الخادعة . ومصايد الحشرات ، والامواه المزبدة تنحدر ملتوية ، والفطر يفوح برائحة الخل ، والازاهير المتفتحة فوق سوق عفنة » .

تلك هى الصورة التى راى عليها اليجو كاربنتيير الغابة العــــذراء الغادرة فى « أحاديث عن المنهج » .

ماا الذهول ، وأما العوائق النباتية ، والافق الغارب بالاسى ، والرغبة فى ان ترى النور يشق اليك الطريق من ثنايا العوسج المزهــر الكثيف ،

تعوقه تلافيف الكرم الغادر ، والاشجار المتماسكة لاثلمة فيها ؛ وفروع البلوط الهاوية كالحراب ، فان هذا هو ما كان من أحساس سان جون بيرز وقد ألم به الفزع مشوبا بالاعجاب بهذا العالم الاستوائى الباهر بلياليه الشاحبة ، ومعينه الذى لا ينضب من الجلال الهادر ، وقد برقشته الاخيلة والظلال ، وبدت نباتاته وكأنهـا عالم لاشباح خفية ، لا تدرى أزواحفه وحشراته مؤذية أم مسالمة ، وبالاختصار لقد بدت الغابات العذراء مثالا لقوة الطبيعة ولكل ما تحفل به من رعب ، فهى كما يقول :

« ايتها الاقدار ، خذينى الى تلك المياه الخضراء ذات الجزر الطامية ، وقد تحررت من وحلها ، كم هى مليئة بالعشب ، مفعمة بالكروم الملتفة كحيات مجلجلة ، وزواحف كأنها الازهار تعيش على اغصان كالشراك توحى باللفظ الفريد ، يحوم فيها البوم نذيرا تشدها عين ثعبان اسود ، فهل ترى تمضى بعيدا الى حيث تتحرك الاشياء فى هذا العالم ، آه ، الى احراش النخيل ، والوغل الاستوائى ، والمياه الطامية تنحدر بطميها الى البحار الواسعة .

وقبل ان يطغى عليك الانبهار او يلم بك الفزع من هذا المجهول حيث تتعثر الخطى ، وحيث تختلط الحقيقة او الخيـال الانسـانى بالجذور العدوانية للناس الذين سكنوا هذه الدنيا غير الفانية مئة عام من الوحدة والعزلة تأخذنا الحيرة فيما نسلك من مفاوز ، ونشك فى أنفسنا ، ونتساءل كما يتساءل ذلك الاكوادورى جورج كاريرا اندريد :

« من أكون أنا فى تلك الامسية الامريكية ، وتحت هذه المجموعة من النجوم التى تتطلع الى بعيونها اليواقظ » .

أو ترانى امضى فى احلام الترقب ، فأقول :

« أوراق الشجر ، والشفافيات ، والاقدام العارية فى الماء ، والكرى يأخذ بالاجفان فى ظل من الاشجار النظيمة ، والاخيلة تتماوج فى عينى الوسنانتين ، أن موجا من اوراق العوسج يغنى ، والشمس تطن ، وهناك من ينظر الى من بين هذا النبت الساخن ، وآخر يضحك وسط الخضرة والاصفرار » .

وفى هذه الامثلة لابد لنا من العثور على تلك « الكيمياء اللغوية » ، وأن كان علينا أن ندرك تماما دور الطبيعة فى هذا ، بكل ما تتجلى عنه هـذه الطبيعة من داخلها ومما هو خارجها ، لنصل بينها وبين الكبرياء الاصيلة للكلمة فى دقتها ، وأن يكون منها هذا النسيج من التعبير سـليما من كل رقعة أو ثلمة . فقد وجدنا من البداية الى النهاية ، ومن اجل وجودنا علينا أن نعثر على الكلمة أو العبارة التى تغدو ولها « ريح الطبيعة ومكوناتها » هذا المكنون ــ كما يقول روجر كايواز الذى يغدو هيكل القصيد :

« دع الكلمات تلقى بحرابها ، وليكن القصيد نسيج كلمة واحدة شهية الكبرياء ، ولكنها تمضى وتتقدم .... فالكلمات تثمر فى لحظة من الزمن انتزعت من اعواد اللغة المحترقة فيما بين الايام الطيبة والليالى الممتعة ، تطرق بك الابواب ذاهبة او آيبة ، وحين تؤوب الى المدخل ، فان المدخل الذى يقودك من حيث لا تدرى الى حيث لا تعلم « فنحن لا نكل من البحث فى جوف وحش او فى ثنايا صخرة او فى اعماق الزمن ، فاذا وجدنا ضالتنا فهى القصد » .

وكل ما يتوخاه البرت هنرى ويبغيه هو أن تكون العبارة والشكل تأمين مكتملين يضيفان على اللغة من الاشراق والحيوية ما تبدو معهما فى كمال نضجها ، تغنى بالتنوع التعدد وتعوزبيراءة الوحدة والتماسك والاتساق الحق وجزالة اللفظ وطنينه الاخاذ ، فليست اللغة مرانا لفظيا بسيطا . ولكنها لغة قديمة انبعثت من خلال الاغانى الوحشية « وهى كما تبدو الآن فى الشعر الامريكى وفيما يردده سان جون بيرز « بناء شعرى . أشبه بصندوق يختزن الاصوات ليقوم عليها البناء اللغوى » .

ويقول سان جون بيرز :

« آه ، لندع هذه الاوزان العريضة تشدنا الى النطق العظيم بتلك الاشياء فى هذا العالم ، وفيما وراء هذا العالم .. » .

الوجدان الحسى والروحى

تتميز اللغة تميزا واضحا بسمات باقية من الصورة الادبية : تتكامل فيها الحساسية ، ومظاهر الطبيعة واكتمال النبت ، والبحر الآهل بمخلوقاته والحركة الدائبة ، لا لانها قد اكتملت وفاضت ، ولكن بسبب هذه الوفرة الطبيعية من المطر والرطوبة والضباب والماء والبخر التى يكمل بعضها البعض : « فالمطر — كما يقول لوب روماوز — يبدو ضرورة » وكما يعدو « الجمود على الكلمة ويمتزج بها » فان الاحراش والغابات العذراء يتكاثف فيها النبت ويتشابك ، ويغذيها مطر دائم مستمر يسقط عليها كل يوم ، هو عنصر حياتها الاساسى ، « فحيث يسقط المطر على الارض يطمس معالمها ويطمس معها الكلمة نفسها » .

وكما ان انتظام اوراق الشجر وتماثلها هو مما يعد مثالا لاخضرار عالم يموج بالنماء والخصوبة ، فحيثما تتعرى اشجار الغابة من اوراقها فانها تلقى بها الى الارض لتتجمع فوقها ، فاذا تعفنت اخصبت التربة ، فى حين تمد الارض البذر بالحياة لينمو نباتا جديدا تحميه من الاختناق ومن العطن الناجم عن الرطوبة . وكذلك اللغة تستطيع أن تتسع وتمتد وحيث يصبح الشعر والادب فيها « لغة اللغات » « حيث تتماسك الكلمات فى سخاء مع كلمات اخرى » لتسد « الحاجة الى ملء الكلمات الخالية » .

الا نستطيع ان نقول أن هذه الغزارة فى الطبيعة انما تمدنا بالنظرة الالهية للعالم ؟

وهل لنا أن نرى ـ من ناحية اخرى ـ هذا التواصل فى عمل الطبيعة فى خضرتها وفى حيويتها الشاملة بمثابة الوجدان الذى يغذى الادب ؟

ومع اننا قد شرحنا هذه النقطة شرحا وافيــــا فأننى ارى لكلمة الوجدان تفسيرا يختلف فى اوربا عنه فى امريكا ، فقد عرفت أوربا انواعا من الفراغ ، فعلى المستوى العقلى نجد الفكر قد اصــبح مسخــرا للادلة العقلية الدقيقة ، كما نرى العمارة وقد خضعت لتقسيمات وخطوط دقيقة محددة . وكذلك الموسيقى فقد غدت اسيرة قوالب لا تتغير . فالوجدان الاوربى مزيج من الحيوانية والروحية ، بدت الحاجة اليه ماسة لملء الفراغ. والتبسط مع الابعاد التقليدية القديمة ، والتحرر من الشكلية والنمطية ، وكذلك لملء الاحاسيس التى عدت عليها الوحشة ولم تعد راضية عن جمود القواعد القديمة ، ولكن هذا الفراغ لم يكن له وجود فى امريكا ، فمازالت الطبيعة كاسية مفطاة تدعونا لتعريتها ولاختراق آفاقهــا والكشــف عن ممراتها .

« ان سعة الوجدان هى فى الكثرة والوفرة كما هى فى الائتلاف وعلى النقيض من تلك اللغة المختصرة المقلة العابسة التى تقف عند القصد فى التعبير نجد لغة الوجدان تستمتع بالافاضة والكثرة وغموض التركيب » .

أما الاحساس بالحركة الدائبة ، والحيدية الدافقة ، والغيرة اليانعة ، فانه مما ينعش الوجدان فى امريكا حيث يتسنى لنا أن نرى وفرة العناصر الطبيعية . والاصوات المميزة ، والسمات اللفظية ، « للطاقة الاولية » . كما نرى الحيوية او الروحية بكل احتمالاتهما تدعوان للتنفيس عما تكنانه . « والوجدان ليس الا اشراقة الهية غامرة » ـ كما يقول الكوبى ساردوى ـ حيث تتجلى الطبيعة الالهية على كل ما يندبه الوجدان » .

ويمضى ساردوى فيقول مستندا الى جويمار فى « جران سيرتون فيرداس » أن ثراء الوجدان لا يعدو كونه نداء للاسراف وبوقا للوفرة ، وظاهرة للفنى والائتلاف » « ومنه تبدو القدرة المعنوية التى تواجهها بعض الثقافات ـ كالثقافة الفرنسية ـ من الناحيتين الاقتصادية والقياسية » .

ولنستشهد بما اقتبسه اليجو كاربنتيير فى « أحاديث عن المنهج » :

« هذه الظلال الممتدة تقف دونها ابواب حديدية تطل عــلى الخيلج ، والبحر يندفع بعيدا حتى نهاية الجسر ، يفوح منه الزبد ، والاصداف غارقة فى الظلال ، والاسماك الرخوة قد سكنت الى الشاطىء ، وبرقات النبات ، ورائحة العطن والشراب الحامض ، والطحــالب والحراشيف الجــافة ، وأحجار الكهرمان والخشب الغارق فى المياه ، وعبق أمواج المحيط فى

صخبها المميت ، هذا العبق الذى يبدو أشبه برائحة نبيذ هاجع فى وعائه بعد أن تم اعتصاره من الاعناب فثوى وفاحت منه تلك الرائحة كريح زنخة تفوح بها فاكهة اصابها العطب » .

هذا هو المبدأ وتلك هى النتيجة ، وهذا هو الارث العظيم : فأن تكون لنا تلك النعمة فليس لنا أن نقف دون امتلاكها ، والحصول عليها كاملة ، وأن نعرفها ، وأن نسميها ، فاذا احببنا هذا المجهول فلانه يزودنا بالجدة والطرافة . ويمدنا على الدوام بكل غريب ، فهذه الارض ، أرض الاخيلة والاحلام ، لا تكف عن اثارتنا ، انها سماط غنى بما يحتويه ، انها هذا العالم الطوبائى ، طوت جنباته الاقدام عارية ، وهذا هو الارث الامريكى العظيم ، كان مدادا للثراء والنعمة لكل كتاب امريكا ، هذا الثراء الذى تنم عنه تلك التعابير الفنية تواتيهم طواعية وبلا عناء ، فكانت مدادا للغة فريدة فى زخارفها وفى تكرارها العذب ، وفيما تشيعه من بهجة الحديث ، بكل ما لها من مقومات غذت الانسان بكل ما يبغيه من كلم ، انها خضرة الورق على شجر ممتلىء كثيف . فكل ما فيها رهن الحاجة دون قصد او تقتير ، انها مغامرة الخيال الرائع . وثورة الوجدان العامر ، انها نفحة الاله ينم عنها كل ما يرى ، فاذا دعته الرؤيا كان له أن يعرف وان يكون له اسم . ولنقل اننا حين نعمد تلك القارة الجديدة . انها فى مسيس الحاجة الى من يكشف عنها ، ومن يصوغ لها لغتها ، ومن يصفها ويضع لها اسماءها ، وكأنهـا ارض غريبة ليست فى عداد الارضين .

وسيأتى اليوم الذى ينتشى فيه الشاعر وهو يقول لنا دون اتضاع :
« انها أرض المنى . أنها سفركم التليد »

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
ومساهمة في إثراء الفكر العربي

- مجلة رسالة اليونسكو
- المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية
- مجلة مستقبل التربية
- مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف
- مجلة (ديوجين)
- مجلة العلم والمجتمع

هى مجموعة من المجلات التى تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتها الدولية.

تصدر طبعاتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع الشعبة القومية لليونسكو وبمعاونة الشعب القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.



- ١ -

لا يزال تفكيرنا أسيرا لفكرتين متباينتين ، هما فكرة القومية وفكرة الدولية . والدولية هى رد فعل للقومية . ورد فعل الدولية يؤدى الى بعث القومية . بيد أن هذا التقسيم الثنائى كان صحيحا (نسبيا) فى اوربا ابان القرن التاسع عشر ، أو — على الاكثر — فى أوائل القرن العشرين ، عندما بدا أن الحضارات القومية الفرعية فى طريقها الى الزوال ، وأن كل ما هو أوربى يعد عالميا(١) (ثبت أن كلا هذين القولين غير صحيح) . وفى ذلك يقول هـ . فرى : « اليوم أصبح تدهور أو اضمحلال الغرب ،

(١) يدلك على ذلك قصيدة الشاعر أوسيب ماندلتام بعنوان « الحنين الى الثقافة العالمية» ففى هذه القصيدة لا يبدى الشاعر اهتماما بالهند والصين واليابان ، وانما الحنين المشار اليه مقصود به الثقافة (الحضارة) الاوربية فقط . وعلى عكس ذلك يتحدث المؤرخون الهنود عن « الحروب الاهلية الاوربية » يقصدون بذلك الحد بين العالميتين الاولى والثانية لانهم يرون أن اوربا ليست هى العالم.

الكاتب : جريجوري س . پوميرانتز

ولد في فيينا عام ١٩١٨ وهو استاذ في معهد المعلومات للعلوم الاجتماعية في موسكو . وفي عام ١٩٥٩ التحق بالقسم الشرقي في أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي متخصصا في دراسة الحضارات المقارنة . وقد نشر مقالات عن (دستيوفسكي ومقالات فلسفته)

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الاعلى للثقافة ، وسابقا رئيس مشروع الالف كتاب بوزارة التعليم .

جزءا من النظرة المعاصرة الى العالم كنظرتنا الى اضمحلال الديناصور » .

والواقع أن تشبيه التقدم بخط مستقيم تقف أوربا على رأسه لم يثبت على محك الحرب العالمية الاولى . فمنذ ذلك الوقت بدأ المؤرخون يتحدثون عن « مناطق الحضارة » (اشبلنجر) ، و « الحضارات (توينبي) و « الكتل الحضارية » (ليفي ــ شتراوس) . ومن المسلم به اليوم وجود « مناطق (أقاليم) حضارية » . وقد دخل ذلك الاصطلاح في لغة الصحافة ، بل دخل في تكوين اللجان والاجهزة التابعة للامم المتحدة (أوربا ، والشرق الادنى ، وجنوب آسيا ، وجنوب شرقي آسيا ، والشرق الاقصى) ، واقحمت مجتمعات جديدة نفسها بين الامم والانسانية جمعاء . ماذا تمثل هذه المجتمعات ؟ هل هي مجتمعات فريدة في بابها ، أم هي مقسمة الى عدد معين من الانماط الثقافية التي يتعارض بعضها مع بعض ، لما يمتاز به كل منها من خصائص ؟ كيف عدلت هذه المجتمعات من نظرتنا الى التاريخ العالمي ؟

ان اشبلنجر ــ وهو رجل يتحدث بلهجة الجزم فى آرائه ككل الرجال الذين وقعوا على فكرة جديدة ــ كان يرى أن التاريخ العالمى وهم خلقه التفكير العقلى ، وكان يعتقد أن « مناطق الحضارة » تظهر وتختفى دون أن يورث بعضها شيئا للاخر ، اللهم الا بضع شذرات لا رابطة بينهما ولا معنى لها . بيد أن هذا يتناقض مع فكرتين ثابتتين ، أثبت احداهما الدين ، وأثبت الاخرى العلم الاوربى . فأما الفكرة التى أثبتها الدين فهى أن العهد الجديد (من الكتاب المقدس) قام على ارضية أعدها العهد القديم ، وأن الفكرة التى بشر بها العهد الجديد ، وهى « النعمة » ، أسمى من المبدأ الرئيسى الذى جاء به العهد القديم ، وهو « الشريعة » . وأما الفكرة التى اثبتها العلم الاوربى فهى أن عملية التطور تخلق أشكالا مختلفة ، منبثقة عن الاشكال الاولية ، وأرقى منها ، فالانسان العاقل Homo Sapiens أرقى من الانسان الماهر Homo Habilis

واذا نظرنا الى الحقائق وجدنا أنه من الصعب علينا أن ننكر انتقال المعارف المتراكمة من حضارة الى أخرى . والدليل على ذلك ما أوضحه اشبلنجر من ميل الانسان الى معرفة ما هو غريب عنه ، فيما كتبه بوضوح وعلم عن عشرات الحضارات البائدة . ومنه يتضح لنا أن فيثاغورس فهم الحضارة المصرية ، وأن البيرونى ألم بالحضارة الهندية ، وأن العصر القديم ربط المسيحية بالعصور الوسطى ، صحيح أن كل ذلك لا يعد تقدما ، لاننا نسلم بأن طريق التقدم ليس متصلا ولا مطردا ، بل لابد من عثرات وكبوات لا يمكن النهوض منها ، ونسلم بأن أوربا فقدت فى الواقع زعامتها وهيمنتها على العالم . ولكن برغم ذلك كله يجب أن نعلم أن التاريخ العالمى لم يصل بعد الى نهايته ، وقد حاول توينبى أن يلقى ضوءا جديدا عليه . ففى الجو الفكرى الذى خلقته الازمة الاوربية وأصبح فيه التقدم محل شك شعر توينبى بأنه مضطر الى تشبيه الحضارة ــ بدورتها الحتمية من ميلاد . واضمحلال ، وموت ــ بالمنشار الدائرى الذى يدور فيتغلغل باستمرار فى جسم الشجرة حتى يقترب من لبها ، اى القيم الروحية العليا . وقال ان الحكمة التى تكتسبها الحضارة بالمعاناة والالام تورثها لمن بعدها . وقد ابتدعت تشبيهات أخرى لتفسير سير التاريخ ، منها تشبيهه بنهر كبير يتقدم الى الامام فى فروع متوازية تتجه كلها نحو مصب مشترك .

وتتعقد المشكلة عندما نحاول أن نقرر بدقة معنى « منطقة الحضارة » و « الكتلة الحضارية » و « الحضارة » ، لان هذه التعبيرات الثلاثة ــ وهى تكاد تكون مترادفة ــ تنطبق على عدد كبير من الظواهر التى نريد التفريق بينها . فكلمة « حضارة » غامضة جدا وخالية من الدقة ، لاننا نستطيع أن نتحدث عن الحضارة الهلينية ، أو حضارة البحر المتوسط ، أو الاثينية ، أو الانسانية . والذى يتحدث عنه توينبى هو ــ فى الواقع ــ كتلة كبيرة

متماسكة من الثقافات ، ولكنه لا يذكر تعريفا واضحا لمعنى الحضارة . يضاف الى هذا انه لا يعرض بوضوح مشكلة البلاد الواقعة على ملتقى حضارات متعددة . ففى البداية يطلق على روسيا اسم حضارة ، ثم يقسمها بعد ذلك بين العالم البيزنطى والعالم الغربى . وهناك امثلة عديدة لعدم الدقة ، والتناقضات التى من هذا القبيل .

- ٢ -

ولذلك يتعين علينا - لكى نتجنب ، على الاقل ، سوء الفهم - أن نستعمل اصطلاحات جديدة ، ربما يخيل للمرء أنها تشوش على ذهن القارىء ، وهى : الكتلة العالمية الفرعية ، والحضارة العالمية الفرعية ، والحضارة العالمية الثنائية ، وذلك للتعبير عن الانماط المختلفة من « الاقاليم الثقافية فى العالم » أو « الكتل الثقافية » .

ولن يتسنى توضيح المعنى الكامل لهذه المصطلحات المقترحة الا فى سياق الكلام عليها ، ولكن يجدر بنا فى البداية ذكر التعريفات الوجيزة الاتية :

١ - الكتلة العالمية الفرعية : هى مجموعة من البلدان التى توحد بينها حضارة مشتركة معينة ذات صبغة عالمية قلت أو كثرت (المقصود هنا بكلمة عالمية أنها تسمو على الاعتبارات القومية) .

ومن امثلة ذلك النواة القديمة الاولى للحضارة التى انتشرت منها أفكار الوحدة الاقليمية حتى وصلت الى الشعوب المجاورة . هكذا كان حال بيزنطة مع الشعوب السلافية والقوقازية التى تحولت الى الارثوذكسية وحال التبت مع منغوليا ، وحال ايران مع البلاد الواقعة تحت النفوذ الفارسى . ويمكن اعتبار بعض « الكتل » الحاضرة كتلا عالمية فرعية .

٢ - الحضارة العالمية الفرعية : هى نتيجة محاولة تكوين حضارة تسمو على الاعتبارات القومية ، عندما تنجح فى الاستقلال بفلسفتها الخاصة (أو ديانتها العالمية المبنية على تقاليد فلسفة مختلفة) . وهناك ثلاث حضارات ذات تقاليد فلسفية مختلفة هى :

حضارة البحر الابيض المتوسط ، والحضارة الهندية ، والحضارة الصينية . غير أننا سنعتبرها أربعة بعد انقسام حضارة البحر الابيض المتوسط الى : الحضارة الغربية ، وحضارة الشرق الادنى .

٣ - الحضارة العالمية (الفرعية) الثنائية(١) : وهى الاتحاد الوثيق الذى نشأ بين كتلتين عالميتين فرعيتين خلال العملية التاريخية ثم انتهى

---

(١) سنستعمل خلال المقال كله « الحضارة العالمية الثنائية » لانها أخف على السمع .

الى ظهور حضارتين عالميتين فرعيتين . والمثال الوحيد لذلك هو حوض البحر الابيض المتوسط . بيد أن بعض عناصر الحضارة العالمية الثنائية توجد فى العلاقات بين الهند والشرق الادنى ، وكذلك فى العلاقات بين الهند والصين . وقد يكون من المناسب أن نشير الى الكتل العالمية الثنائية التي تتكون أحيانا وتتلاشى أحيانا .

ويمكن اعتبار الهند والصين — بوجه ما — حضارة عالمية فرعية ذات نمط واحد ، دون أن تكون حضارة عالمية ثنائية تاريخية مبنية على تراث حضارى مشترك . وبعبارة أخرى نقول ان هاتين الحضارتين تختلفان عن أوربا والشرق الادنى ، بسبب بعض الخصائص الجوهرية ، منها أن البحر الابيض المتوسط هو موطن الديانات التوحيدية ، فى حين ان ديانات الخلاص (البوذية والطاوية) سلكت طريقا مختلفا عن ذلك تماما فى الهند والصين ، وهذا يصدق أيضا على الاشكال المعمارية ، ففى الهند والصين يقتبسون هذه الاشكال من مظاهر الطبيعة (الشجرة او الجبل) ، أما فى البحر الابيض المتوسط فانهم يقتبسونها من الاشكال الهندسية (الاهرام . المستطيلات ، الاسطوانات) . والتباين بين هذين الاسلوبين المعماريين واضح فى الهند خاصة ، حيث نجد العمارة الهندية ، والهندسة الرائعة للمساجد ، وأقل من ذلك وضوحا — ولكنه ليس بالامر الجوهرى — انهم فى الهند ، كما فى الصين ، رأوا من الاشرف تحصيل المعرفة (وبخاصة المعرفة المقدسة » بدلا من السيف . وقد لاحظ هرزن أن كل أباطرة العالم ارتدوا البزة العسكرية باستثناء امبراطور الصين .

ويمكن اعتبار كل من الحضارة العالمية الفرعية والحضارة العالمية الثنائية نظاما اجتماعيا يختلف باختلاف خصائص الطبقات الاجتماعية وباختلاف اشكال رموزه ومراتبها . وفى رأينا أن ماركس واجه هذه المشكلة عندما تحدث (بصيغة الجمع) عن « وسائل » الانتاج الاسيوية . ولما كنا غير اقتصاديين فاننا لن نقوم هنا بتحليل الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة فى بعض الحضارات الكبرى ، بيد أننا سنحاول ذكر بعض الامثلة التى توضح الرابطة بين « السماء الشرقية » و « الارض الشرقية » .

— ٣ —

وأول رحلة حول العالم جرت فى القرن السادس عشر . ولكن الظروف التى سمحت بالدوران حول الارض لم تصبح مستقرة ، ولا منتظمة . ولا مؤكدة ، الا بعد ذلك بزمن طويل (حوالى القرن التاسع عشر) . والمستقبل كفيل بأن يبين لنا : هل تؤدى هذه الظروف الى وحدة الحضارة العالمية .

بيد انه منذ الالف الرابعة قبل الميلاد انتحل الملوك لانفسهم لقب امبراطور أركان العالم الاربعة . ثم ظهرت الديانات العالمية قبل الميلاد بالف سنة ، وخاطبت الناس قاطبة دون تمييز بينهم بسبب الجنس أو الاصل . والحق ان الامبراطوريات الارضية والامبراطوريات السماوية لم تتجاوز حدود « اقليم الدنيا » (اقليمين متجاورين على الاكثر يرتبطان ارتباطا وثيقا كما هو الحال فى حوض البحر الابيض المتوسط) . ومع ذلك فان فكرة الحضارة العالمية راودت أفئدة الانبياء ، والمفكرين ، والمشرعين فابتدعت صين كنفشيوس ، وهند أسوكا ، ويهوذا القديمة ، وبلاد اليونان ، وروما ، رموزا ومبادىء ونظما قانونية يمكن أن يقوم على أساسها اتصال عالمى . والخلاصة انه عندما انقسم حوض البحر الابيض المتوسط الى العالم المسيحى والعالم الاسلامى ظهرت أربع حضارات مختلفة : واربعة مشروعات لتوحيد المجتمع البشرى ، وأربع طرق لاخضاع كل ما هو قومى وقبلى (نسبة للقبلية) لسلطان العالمية الانسانية ، أربع حضارات عالمية فرعية متسامية على الحدود القومية ومتسامية على الفروق الثقافية ، ولكنها فى الوقت نفسه متميزة يختلف بعضها عن بعض كشأن الحضارات الاصيلة العديدة .

وكل حضارة عالمية فرعية هى – كما قلنا – نظام اجتماعى ترتبط به رموز الواجب والعلاقات القائمة (الاسرية ، والسياسية ، والاقتصادية) ويدعم بعضها بعضا الى حد معين . ويمكن أن نقول ان اختفاء البوذية من الهند وامتدادها الى الصين (خلال الالف الثانية من الميلاد) يرجع الى عجزها عن تغيير الاوضاع القائمة فى الاسرة والمجتمع الريفى أو طبقة المزارعين ، وعجزها عن التكيف مع هذه الاوضاع كما فعلت الديانتان المنافستان لها : الكنفشيوسية ، والقشنوية . وكانت الديانات التى كتب لها النصر هى التى ركزت بصورة مباشرة على أخلاق الاسرة الكبيرة ، وظفرت بتأييد المجتمعات الريفية حيث كانت القرية والاسرة الكبيرة أمرا ضروريا للانتاج . وتظهر احيانا بوضوح الرابطة المباشرة بين نظام القيم فى الحضارة العالمية الفرعية وأساليبها الاقتصادية العملية . فمن الواضح – مثلا – الا الاحترام النسبى الذى به العمل فى الارض فى الصين يمت بصلة لاعادة توزيع الارض دوريا على الذين يعملون فيها ، وذلك حين نزل « أمر من السماء » أو فى عهود الاصلاحات الكبرى . ومن ناحية أخرى نجد فى الهند أن المسئول قانونا عن دفع ضريبة الاراضى لم يكن يزرع الارض . ونلاحظ ان كل محاولات المسلمين ، ثم الاداريين الانجليز من بعدهم ، كانت موجهة ضد نظام القيم عند الهندوكيين ، الذى يقضى بتحريم العمل « القذر » (أى العمل فى الارض) .

هذا وعالم البحر الابيض المتوسط يعارض الشرق الاقصى أيضا من حيث انه حضارة تقوم على حقائق الوحى الالهى ، فى حين أن الحقيقة

فى الشرق الاقصى غير مستمدة من الوحى ، ولا يمكن التعبير عنها أساسا ، فالقرآن الكريم عند المسلمين ، والمسيحية فى نظر المسيحيين . من الحقائق المطلقة الموحى بها . أما البوذية فهى ـ على العكس ـ تتمسك بأهداب « الصمت النبيل » فيما يتعلق بالاسرار العظمى لما يسمونه « الكائن » . وتأييدا لذلك يقول لاوتزو مخاطبا اياه : « أيها الغامض ! أيها السديمى ! » . ويبدو أن الهند الهندوكية تتبوأ مكانا وسطا فى توازنها بين المعبر عنه والمسكوت عنه ، والاشكال المقدسة الشخصية وغير الشخصية ، وهى فى هذا تقارب البحر الابيض المتوسط من بعض الوجوه. وتقارب الشرق الاقصى من وجوه أخرى .

ولا شك أن عدم الدقة فى رموز المطلق ترجع الى ما تتسم به لغة الشرق الاقصى الفنية من ايجاز واقتضاب ، وتفضيلها الاشارة على العبارة ، كما ترجع الى انعدام الاستعارات الغرامية فى الكتب المقدسة . وجدير بالذكر أن « تاو » فى هذا الخصوص غير شخصى (ليست له شخصية واضحة المعالم) الى درجة أنه يستحيل على الانسان أن يحبه مثلما أحبت شولاميت سليمان ، أو مثلما يحب الصوفى الله (جل وعلا) .

وانعدام الاستعارات الغرامية فى المؤلفات الكبرى لثقافة الشرق الاقصى يرتبط من بعض الوجوه بتكوين الاسرة الصينية ، كما يؤثر فى الواقع تأثيرا عميقا فى الحياة العاطفية . وتفصيل ذلك أنه لا يوجد أى كتاب مقدس يجيز للصينى أن يهجر أباه وأمه ، وأن يمتزج بزوجته لحما ودما ، فالحب لا يقترن بالحرية (فى اختيار المرء لشريكة حياته) . بل يقترن بالواجب (نحو الوالدين ، والاخوة ، والاخوات) . وليس للصينى الحق بأى حال من الاحوال أن يهجر أباه وأمه ، لان الثقافة الصينية لا تجيز ذلك السلوك . ولا توجد مملكة غير محدودة لخيال الحب يجد فيها الفرد تعويضا عن القيود التى تكبله بها الاسرة ، بل أن الشعر نفسه ليس فيه مجال لهذيان الحب والغرام . وتغلبت دولة العقل على دولة الحب ، فلم يسمح للحب أن يغزو فى الحياة الحقيقية ميدان المحظورات الشاسع الارجاء . لما كانت المرأة تحتل مكانة وضيعة فى الحياة اليومية فانها لا تذكر بلهجة التقديس فى لغة الشعراء . ولذلك لم يبن أى امبراطور صينى لزوجته قبرا مثل « تاج محل » فى الهند . بل آثر الشعراء أن يتغنوا بالصداقة (المجال الوحيد فى العلاقات الانسانية الذى تمتع فيه الصينيون ببعض الحرية) ، وبالشيخوخة التى يشتعل فيها الرأس شيبا . والتى تسمح للانسان باعتزال الحياة الزاخرة بالنشاط . ولم يشجع الصينيون قط الانتقال من الاسرة الكبيرة الى الاسرة الصغيرة ، ولهذا لا تزال الروابط الاسرية الموسعة الى اليوم عقبة فى سبيل التطور العصرى .

وقد حال الطابع غير الدقيق لرموز المطلق فى الصين والهند دون قيام الصراع بين الدين والفلسفة ، ذلك الصراع الذى استشرى فى عالم البحر الابيض المتوسط ، بسبب اختلاف الاصل العرقى للمذاهب ، فهو سامى بالنسبة للعقائد الدينية ، واغريقى بالنسبة للفلسفة ، ورومانى بالنسبة للقانون . ولا يوجد فى الهند ولا فى الصين أى خلاف فى اصطلاحات الفلسفة واللاهوت . ولا يتصور العقل أن يؤلف أحد كتابا فى « تهافت الفلاسفة » كما فعل الغزالي ولا « تهافت التهافت » كما فعل ابن سينا ، ولم تنزل الفلسفة الى درجة « خادمة اللاهوت » كما قال توما الاكوينى ، ولا تمردت الفلسفة على دورها . ولم يكابد أهل العلم محنة العقل فى هذه الوحدة الثقافية غير المتطورة ، ولكن فرصة انفصال العلم عن الامتزاج بالدين وتحوله الى قوة اجتماعية مستقلة ظلت ضئيلة بما لا يقاس .

وفى الوقت نفسه كانت هناك صلة بين ممثلى الحقيقة العليا وطبيعة السلطة الحكومية العليا . ونلاحظ فى هذا الصدد أن الخليفة فى الاسلام متى تولى السلطة أصبح هو القائد الروحى أى امام المسلمين ، ولكن بشرط الدفاع عن أحكام القرآن ، وعلى عكس ذلك كان امبراطور الصين ، اذ كان مفوضا بصورة مباشرة من قبل السماء ، تفويضا غير محدود ، بحيث يهيمن على كل كلمة مكتوبة . ويؤيد أى مذهب يشاء . ويستطيع — اذا أراد — أن يعدم عشرات الالوف من الرهبان البوذيين دون أن يجلد بالسوط كما حدث لهنرى الثانى بلانتاجنت .

أما الغرب فقد امتاز بخصلة لا توجد فى أى مكان آخر ، ألا وهى انفصال السلطات العليا عن الدين ، والصراع بين البابا والامبراطور . ووجه الشبه الوحيد فى الشرق (وهو تشبيه مقارب لا مطابق) هو السوجن (القائد الاعلى للجيش اليابانى) الذى عارض الامبراطور فى اليابان . وقد كان الخلاف بين البابا والامبراطور مبينا على نظرية «المدينتين» التى نادى بها القديس أوغسطين ، وكانت عونا كبيرا للمدن لمدن القرون الوسطى فى صراعها من أجل الاستقلال عن سادة الاقطاع . وقد ساعدت هذه النظرية على ظهور الطبقة البورجوازية (الطبقة الوسطى) ، وهى الصورة الاولى للمجتمع الجديد .

هناك أيضا رابطة بين نظام القيم فى الحضارة العالمية الفرعية وهيكل العلاقات التى قامت بين عالم الحضارة العالمية الفرعية ، والمجتمعات العرقية (القومية) التى يضمها هذا العالم . وهذه العلاقات غير محددة وغير متكررة فى كل الاحوال . فالوسائل التى استخدمها الصينيون لتنيظم امبراطورية السماء سمحت للخلافات العرقية بأن تذوب ببطء بين الجماهير فى حين أن الصفوة المتعلمة كونت هيئة متميزة ترتبط معا بثقافة هيروغليفية واحدة مستقلة عن اللغة الحية . وفى هذه الحالة الخاصة كانت النزعة

العرقية لا قيمة لها . وفى مقابلّ ذلك كانت الطريقة المتبعة فى الهند هى اعتبار الفروق العرقية بمثابة ظواهر عرقية فرعية شأنها شأن الجوانب العديدة لنظام واحد مبنى على الطبقات والدين ، لا يرفض شيئا ، بل يخضع كل شىء لنظامه الاجتماعى الهرمى المعقد . اما الاسلام فقد اراد أولا فى القرون الوسطى أن يفرض تنظيما واحدا ، دينيا ، وقضائيا . وسياسيا ، فى وقت معا ، كما كان من نتائج ذلك تقريب السكان . الا ان الايرانيين استطاعوا أن ينفصلوا عن هذا التنظيم ، كما ابى الترك الخضوع له . فظهرت على انقاض الخلافة دول متعددة الاعراق ، كل منها تدعى انها تمثلّ المذهب الصحيح . اما بالنسبة للغرب المسيحى فى العصور الوسطى فقد تمسك بالرابطة الدينية ولغة الكنيسة ، تاركا للتاريخ امر الاعراق ، فبرزت — ابان العصر الحديث — الدول العرقية الحالية التى تشترك معا فى ثقافة علمانية واحدة ، وفى تقاليد عصر النهضة ، وعصر التنوير ، مع احتفاظها فى الوقت نفسه بلغتها الخاصة ، ودولتها ، ووطنها .

كلّ هذه الحضارات العالمية الفرعية تشترك فى ميزة واحدة ، هى الاستعداد لان تدمج فى نظامها اى جماعة بشرط أن تقبل القيم الاساسية لهذا النظام ، وتخضع « لشروط القبول » ، أى رفض الوثنية بالنسبة للعالم الاسلامى والعالم المسيحى ، والاعتراف بنظام الطبقات فى الهند . والحكمة الكنفشيوسية فى الشرق الاقصى .

— ٤ —

فى وسع الشعب أن يقبلّ دائما فى صفوفه اى أجنبى عنه . والدليل على ذلك أن مصر القديمة قبلت يوسف (عليه السلام) . بيد أن انتشار الثقافة (الحضارة) كان عسيرا فى المجتمعات القبلية أو البدائية . والحق أن الانغلاق كان ضروريا لحياة القبيلة . ففى الحياة التى لا تعرف الحرية تعذر وجود نموذج للسلوك منفصل عن السلوك نفسه ، اذ لم تكن هناك مبادىء مدونة فى كتاب يحفظها من التغيير وعدم الاستقرار الذى يعترى الانسان . ولم يكن من الميسور معرفة روح القبيلة الا بالمشاركة فى حياة القبيلة نفسها ، وعضوية الفرد فيها ، والمامه بطقوسها الهادفة الى نقلّ الحكمة من السلف الى الخلف ، وتوفير الاحترام اللائق بها . وهذا هو السبب فى استحالة قبول الغرباء فى صفوف القبيلة ، اللهم الا بعض الافراد أو الجماعات الصغيرة . وهذا هو السبب ايضا فى أنه كان من المستحيل على الاطلاق السماح للغرباء بالدخول فى معبد القبيلة . ولذلك كان تبادل المعلومات « بين » القبائلّ — حتى ولو كانت متجاورة — مقصورا « بالضرورة » على المسائلّ الدنيوية ، حتى تظلّ « ايديولوجية » القبيلة

مسونة لا تمس . وكان كل جديد يدخل من الباب الخلفى ، اذا جاز هـذا التعبير . وشيئا فشيئا كان هذا الجديد يترك بصماته على قيم القبيلة ومبادئهـــا .

اما فيما يتعلق بالحضارات الوطيدة الدعائم فان مقاومة التغلغل فيها تصبح غير ضرورية ، لان حكمتها مدونة ومنفصـــلة عن المجتمع بسبب تسجيلها فى الكتب . وهى بهذا التدوين تكتسب شكلا عالميا ومنطقيا بحيث تزجي الاقناع الى العقول دون ما حاجة الى ان يرفع المتـــكلم عقيرته ، ويقرع الاسماع بألفاظه المدوية . وبطبيعة الحال لم ينشأ هـــذا الشكل العالمى دفعة واحدة ، بل استمر الخوف من الغرباء زمنا طويلا . والى هذا يجب أن نضيف احتقار أهل الحضارة للبرابرة ، لاعتقادهم أنهم أدنى منهم منزلة بحيث لا يستحقون أن يتحضروا ، ولا ان يتعلموا . وقد عززت الهوة السحيقة التى فصلت اقدم الحضارات عن القبائل المحيطة بها ، روح العصبية القومية بين اهل الحضارة . بالقياس الى العصـــبية القبلية . فمن جهة كانت هناك عصبية قوية بين القبائل تمتزج بمشــــاعر معقدة تجاه الحضارات ، يختلط فيها الشعور بالنقص بالنفور مــــن تقاليد الحضارة ، ومن تقسيم القبيلة الموحدة الى مجتمع متحضر مؤلف من طبقات اجتماعية متفاوتة .

وعن مركب النقص هذا تولدت البربرية ، بمعنى الرغبة فى هــــدم الحضارة الفاسدة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كانت هنـاك عصبية المتحضرين ، وشعورهم بتفوقهم الساحق الذى حـــداهم الى رفض الاعتراف بانتماء البرابرة الى الجنس البشرى نفسه . وقد استغرقت الانسانية آلاف السنين حتى اعترفت بأن رسالة الحضارة هى تثقيف البرابرة . وكان المصريون القدامى الذين اعتقدوا أن جيرانهم من سـلالة الشياطين لا يعترفون بهذه الرسالة (حتى عهد الامبراطورية الحديثـــة على الاقل) . ويحتمل أيضا أن الصين لم تعترف بهذه الرسالة عـــلى عهد أسرة « ين » ولكن تم الاعتراف بها فى الصين على عهد كنفشيوس ، كما تجلى ذلك فى اللغة الدبلوماسية لابن ماء السماء (امبراطور الصين) الذى أمر أتباعه بمراعاة المبادىء الانسانية فى حكمهم لرعاياهم .

واخيرا ــ وفى زمن متأخر جدا ــ رأى البرابرة القدامى خاصـــة انه ليس من الخطأ أن يتعلموا من غيرهم . كما رأى أهل الحضارة أن الترحيب بالاجانب دليل على الكرامة لا على النقص . على أن منشيوس (حكيم صينى اخلاقى) لم يفهم ذلك (لم يكن ذلك فى وسعه لبعد الصين عن حوض البحر الابيض المتوسط الذى كان اهم مركز للتبادل الثقافى ، وللعزلة الجغرافية لامبراطورية السماء) ، اذ كتب يقول : « ربما أمكـــن البرابرة أن يتعلموا شيئا من المتحضرين ، ولكن المتحضرين لا يمكن أن يتعلموا اى شىء من البرابرة » .

- وهذه العصبية الحضارية لا تقتصر على التاريخ القديم ، بل لقد وجدت فى بيزنطة ابان القرون الوسطى ، وتوجد فى أوربا فى العصر الحديث (اسبانيا) وقد قارن جانسين وستون بين اليابان وانجلتره فى هذا الخصوص ، ولم تكن المقارنة لصالح الاخيرة . وقد ادى هذا المرض فى كل مرة الى الركود الثقافى . وكانت العصبية التى تحتقر ما عداها من الاسباب الرئيسية لاختفاء أقدم الحضارات .

كيف يمكننا أن نفسر نجاة الحضارتين الصينية والهندية من هذا المصير ؟ السبب الاساسى فيما يظهر هو أن الحضارة الصينية التاريخية والحضارة الهندية التاريخية كانتا – فى الحقيقة – حضارتين بنويتين[1] (برغم عراقتهما فى القدم) ، حيث كانتا ترتكزان على التجربة المستفادة من نوعين متعارضين من التقاليد : تقاليد أسرة ين (السماء الشريرة) وأسرة تشو (السماء الطيبة) بالنسبة للصين ، والتقاليد الهندية البدائية والآرية بالنسبة للهند . وهذا الاختلاف بين الهند والصين فى الامكانيات العرقية – وان كان أقل أهمية منه فى عالم البحر الابيض المتوسط القديم – أتاح لهما جمع الرصيد الضرورى من الانماط الثقافية ، وابتداع المبادىء الفلسفية والدينية العالمية . وكانت حضارة الهند وحضارة الصين متجانستين نسبيا بالقياس الى حضارة الغرب ، ولكنهما كانتا غير ذلك بالقياس الى حضارة مصر القديمة . على أنهما كانتا تتسمان بالصبغة العالمية الكافية لايجاد الاسس الدينية والفلسفية والجمالية لاقامة حضارة عالمية فرعيـــة .

وقد تكون الحضارات العالمية الفرعية عالمية بدرجات متفاوتة ، وقد تكون منفتحة على كل ما هو أجنبى بدرجات متفاوتة . ولكنها تمتاز فى كل الاحوال بسمة خاصة هى اخضاع الغزاة البرابرة لسلطانها . وقهرهم على حمل مشاعل مبادئها وقيمها . هكذا أصبحت قبائل الهون التى غزت أوربا شعبا أوربيا ، وهكذا أصبح المغول والترك الذين غزوا آسيا الصغرى أمة اسلامية ، وناشرين للديانة الاسلامية ، وهكذا أصبحت القبائل العديدة التى تغلغلت فى الصين صينية ، وهكذا كونت القبائل التى تغلغلت فى الهند طبقات هندية جديدة .

وقد تكون عالمية الثقافة سببا فى المحافظة على الذات والبقاء . لا بالنسبة للحضارات الفرعية فحسب ، بل أيضا بالنسبة للامم على اختلاف أنواعها . ولاضرب لك مثلا يوضح لك هذه القضية ، الا وهو مثل الفرس . لقد غزاهم العرب ، وأخضعوهم لسلطانهم ، وادخلوهم فى حظيرة الاسلام ، فاضطروا فى بداية الامر أن يتعلموا العربية ، ونبغ فيهم

---

(1) الحضارة النبوية هى الحضارة المتولدة من حضارة سابقة فكأنها بمثابة الابن المتولد من الاب (المترجم) .

العديد من الشعراء والعلماء ، ثم ظهر بعد ذلك شعر فارسي جديد طبقت شهرته الافاق فى انحاء الشرق . واخيرا جاء الاتحاد التركى على يد كيزل باش ، وكان مبنيا على الروابط القبلية والدينية ، فاستولى على ايران وجعل اللغة الفارسية لغة رسمية . وهكذا عادت السيادة الى الفرس دون أن يخوضوا معركة واحدة ، فى حين أن أذربيجان الجنوبية التى جاء منها كيزل باش أصبحت ولاية فارسية . وهكذا شكلت الثقافة الفارسية العالية فى هذه الحالة بخاصة ذلك النظام الذى لم يكن لكيزل باش فيه فضل سوى أنه هو الذى حركه ، كما يحرك الماء دولاب الطاحونة . وهذا المثل يشبه ما حدث بين الصين ومنشوريا ، الا أن وجه الشبه هنا مقارب لا مطابق .

ومن الخصائص التى تمتاز بها الحضارة العالمية الفرعية أنه لا يوجد تطابق تام بينها وبين الثقافات « الشعبية » . ذلك أن المستوى الثقافى فى الحضارة العالمية الفرعية هو المستوى الذى يسمو على الاعتبارات القومية ــ المستوى المدون فى الهيروغليفية ، أو فى لاتينية العصور الوسطى ، وفى اللغة العربية ــ الفارسية التى شاعت بين الترك المثقفين . هذا المستوى الثقافى كان مبنيا على الفكر الفلسفى عند الحكماء ، والوحى الدينى الذى جاء به الانبياء . ويبدو فى الظاهر أن هذا المستوى الثقافى لم يكن له تاثير على مجرى الاحداث ، كما حدث ابان غزوات جنكيزخان . صحيح أنه لم يكن فى وسع أحد أن يمنع هذا الرجل من غزو نصف العالم ، ولكن المستقبل تحالف مع الماضى . فاعتنق أحفاد تيمور لنك البوذية فى الصين والاسلام فى الشرق الادنى . والسبب فى ذلك أن الغزوات التى لا تجلب معها أساليب جديدة فى الوحدة (كما فعل الاسلام) تنشىء امبراطوريات سريعة الزوال . ولذلك كان الصينيون يعتقدون أن المؤسس الحقيقى لاسرة « تشو » لم يكن هو « وو رانج » الذى غزا امبراطورية « ين » ولكن أباه « وين وانج » هو المؤسس الاسطورى لثقافة تشو . وقد اعتقد المفكرون الصينيون على الدوام أن الرابطة الحقيقية هى الرابطة الروحية ، فى حين أن الرابطة السياسية ليست سوى عامل مساعد على وحدة ورضاء امبراطورية السماء .

ولننظر الى مثال فارس ايران من هذه الزاوية فنقول : اننا اذا قارنا بين فارس والاسلام وجدنا أن فارس تمثل حضارة عالمية فرعية تنافس الامبراطورية الرومانية الشرقية على الحق وأن تكون بلاد فارس هى مركز الحضارة العالمية الفرعية . ولم يكن حملة الثقافة الفارسية محصورين بين حدود احدى المقاطعات ، كما كان الحال فى مصر والشام . ولذلك وجد الاسلام فى الفرس معارضة قوية . لقد خضعوا للاسلام فى الظاهر ، ولكنهم فى الباطن لم يخضعوا بل وجدوا فى المصطلحات الاسلامية نفسها تعبيرا جديدا صاغوه حسب هواهم . أما أهل الشام ، والاقباط فى مصر ، فقد

انحصروا فى اطار الذين (أرادوا فى البداية أن يكونوا عالميين ، ولكنهم فى القرن السابع اصبحوا اقليميين) ، ثم تقهقروا خطوة خطوة أمام تيار الاسلام الجارف ، وانتهى الامر بهم الى الاصطباغ بالصبغة العربية . أما الفرس فهم على العكس (انغمسوا) فى بحر الاسلام ، ثم (برزوا) على السطح فى صورة (الشيعة) الذين رفضهم كل العرب ، وفى صورة الثقافة الفارسية . وهكذا نجد أن الحضارة الاسلامية العربية لم يقاومها سوء قدرة الفرس على العيش والتفكير بأسلوب عالمى يختلف عن أسلوب الاسلام . والواقع أن الغزاة الذين سادوا العالم استطاعوا دائما أن يسحقوا ويدمروا الثقافة المحلية ، ولكن الحضارة العالمية الفرعية أثبتت دائما أنها هى الاقوى .

ان الخطوات الرئيسية المؤدية من الكتل العالمية الفرعية الى الحضارات العالمية الفرعية ، والحضارات العالمية الثنائية ، تجرى الى ثلاث مراحل (من الشعارات) :

١ ــ لانريد أن نعلم الاخرين ، ولا أن نتعلم منهم ، وان كنا نتعلم مثلما يتعلمون ، دون ماحاجة بنا الى ذلك : البرابرة الحضارة

٢ ــ نحب أن نعلم الاخرين . ولكن لايوجد أحد يمكن أن نتعلم منه شيئا

البرابرة الحضارة الحضارات البنوية

٣ ــ نحب أن نعلم الاخرين . ونحب نحن أنفسنا أن نتعلم

الحضارة الحضارة

وقد تطورت الحضارة العالمية الهندية والحضارة العالمية الصينية طبقا للنموذج الثانى . اما حضارة البحر المتوسط الثنائية فتطورت طبقا للنموذج الثالث ، وبخاصة فى الجزء الغربى ، اى الغرب القديم ، والغرب فى القرون الوسطى

وكانت نواة الحضارة العالمية الفرعية فى الهند ، كما فى الصين ، هى الحضارة التى قامت على أنقاض الحضارة السابقة . ولم يكن هناك منافس لهذه الحضارة ، يمتاز بالقوة الروحية ، فانتشرت بالتدريج على أرض شاسعة الارجاء (شبه القارة الهندية ، ووديان هوانج هو ، ويانج تزى)

وفى هاتين الحالتين ظل العنصر القومى والعنصر العالمى مرتبطين معا فانحازت الاقوام السائدة الى نواة الحضارة العالمية الفرعية . اما الثقافات البنوية فقد استقلت ولم تندمج فى هذه النواة ، فانتشرت فى الجزر وشبه الجزر (كما حدث فى حوض البحر المتوسط) ، ولكن وزنها النوعى لم يكن كبيرا اذا قيس بالنواة الضخمة ماديا وروحيا ، فتعرفت ، ولم تندمج

فى عالم واحد مماثل لغرب البحر الابيض المتوسط . وسيطرت النـواة الضخمـــة الوحيدة على الاطراف المحيطة بها ، وتأكدت وحـدة النظـام من جراء ضعف الروابط بين الحضارة الثنائية (والمثال الوحيد للعمليـة المضادة لذلك هو امتداد البوذية من الهند الى الصين . وقد ظلت الامكانيات الديناميكية للثقافات البنوية (كما فى اليـابان) مجهـولة حتى العصـور الحديثة .

وعلى عكس ذلك حدث فى حوض البحر الابيض المتوسط أن تكونت الحضارة العالمية الثنائية بعد تكوين الحضارات الفرعية بـزمن يســير ، وتجاوزتها وفرضت ديناميكيتها . وكانت الحضارات الكبرى فى العصر القديم متجاورة (فى المنطقة الواقعة بين الشاطىء الشرقى للبحر الابيض المتوسط وبلاد مابين النهرين) . ولكن على الرغم من تمسك هذه الحضارات بعصبيتها القومية تأسست منطقة حضارية مشتركة . وعندما حاول بعض السكان من الخارج اقتحام مجال (احدى) هذه الحضارات أمكن التغلب عليهم بسهولة وادماجهم فى الحضارة . ولكن — من ناحية أخرى — عندما دخل هؤلاء السكان فى الميدان المشترك وجدوا أنفسهم امام تيارات عـدة من الرموز والمبادىء ، فمالوا الى تكوين حضارات مستقلة بدلا من الاندماج فاستعمر الفينيقيون ، والمدن الاغريقية الحرة ، غربى البحر الابيض المتوسط وشماليه ، وساعدوا على نهوض السكان المحليين (رومـا) ، وانشـــأوا حضارة عالمية فرعية جديدة هى الحضارة الغربية العالمية الفـرعية التى امتازت بميزة هامة هى التسامح تجاه الرواسب القديمة (تسامح لا يقل اهمية عن تسامح الولايات المتحدة تجاه رواسب النظام الاقطاعى) . وكانت كل الحضارات التى شكلت جزءا من (العالم الجديد) القديم (الحضارات الفينيقية ، والاغريقية ، والرومانية) تعترف بفضل أساتذتها القـدامى ، ولهذا السبب لم تتمسك بعصبيتها القومية قارن — على سبيل المثـال — بين هذه الحضارات وبين الصين واليابان والهند واندونيسيا) (١) فقـام الحوار بينها بسهولة .

ويبدأ الحوار بين كل الحضارات البنوية على صورة محادثة (داخلية) بين المبادىء الثقافية الاصيلة (أو تلك التى انتحلت منذ زمن بعيد) والمبادىء الثقافية المكتسبة حديثا ، كما يبدو اهتمام دائم بكل ما هو أجنبى (كما نرى فى اليابان) ، اهتمام يعارضه التيار القديم المتأصل الجذور . وكان حوض البحر الابيض المتوسط القديم (الجديد) هو المنطقة التى توفرت فيهـا لاول مرة الشروط اللازمة للانتقال الى حوار (خارجى) اى الى مقارنـة متبادلة بين الحضارات . تأمل — على سبيل المثال — أن كتاب بلوتارخ بعنوان (الحيوات المتشابهة) Parallel Levels كان يقرأه بشغف كل من الاغريق

---

(١) لقد حدث مع ذلك ان الحضـارات البنوية نسيت انتماءها الثقافى كما هو حال الاريين فى الهنـد ، وحـال الصينيين والبيزنطيين .

ولم تعرف الصين شيئا من هذا القبيل ، كما لم تعرف الهند شيئا (حتى عهد أكبر ، على الاقل) . ولذلك نشأ الحوار المتعدد الاطراف فى عالم البحر الابيض المتوسط :

الشرق الادنى — الغرب — الاغريق — الرومان

وقد عززت من هذه (الاصوات المتعددة) ظاهرتان جديدتان امتاز بهما البحر الابيض المتوسط على وجه التحديد : المشتتون (من اليهود والارض والنساطرة) ، والكنائس . اذ كانت هذه الفئات المشتتة واسطة العقد بين العالم المسيحى والعالم الاسلامى ، كما كانت همزة الوصل بين سهوب واسط آسيا والصين (النساطرة » ، وقامت بدور الوسيط فى التبادل التجارى ، والتبادل الفكرى — أى دور المترجم . أما الكنيسة فكانت أول (مؤسسة دولية) عارضت كل الحكومات وأتاحت اطارا لتطور الثقافات المحلية تطورا مستقلا ومترابطا فى وقت معا . وفى هذا (الوسط) المختلف والمنفتح على كل ما هو أجنبى وجديد ، ظهرت أولا حضارة المدن الحرة (فلورنسا والبندقية وغيرهما) . وعندما تأسست هذه الحضارة ظهرت حضارة الامم البورجوازية .

وهكذا قام شكل متعدد الامم من ائتلاف الحضارات ولن نحاول هنا أن نذكر تعريفا جامعا لكلمة (امة) ، ولكننا نرجو ان نوجه النظر الى ان العقل لايتصور وجود (أمة) خارج مجموعة الامم ، فالحضارة المنفصلة (التبت) أو الحضارة التى تمتص جيرانها (الصين) ليست امة . وانما الامة هى عقدة من العلاقات فى مركز النظام الدولى للمجتمع المتعدد الامم ولايمكن تصور قيام الامم دون مايلازم ذلك من مجموعة العلاقات القائمة بينها (وهى عملية يمكن ان نشاهدها فى العالم الافرو آسيوى الحالى) .

والواقع ان ظهور نظام الامم قد انقذ الغرب من الركود والجمود الذى أصاب الحضارات الماضية قرونا عديدة ، وكان من الممكن أن تضمحل الامم الاوربية (اسبانيا والمانيا وايطاليا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر) لو أن كلامنها سارت فى طريقها على حدة ، ولكن تطور اوربا الذى سار على طرق عديدة متوازية لم يتوقف قط . وقد أطلق على هذه العملية التى بدأت فى القرن السابع عشر اسم (التحديث) . وقد تم هذا التحديث عن طريق الانتقال من اشكال قديمة وعتيقة (وحضارات متآلفة) الى شكل جديد عصرى من الحياة القومية والمجتمع الدولى .

بيد أن هذا الانتقال يصطدم بعقبة هائلة ، ذلك ان الطابع الخاص للامم النامية (الجديدة) فى آسيا وافريقية يرتبط ارتباطا وثيقا بالشكل القديم للعلاقات بين الوحدات العرقية السابقة على عهد تكوين (الامة) وواضح أن تلك الرابطة بين (الاقاليم العالمية القديمة ودخولها فى زمرة

المجتمع الدولي كأمة متميزة هو قرار غربي من جانب واحد .. ولكن الاغلبية العظمى من الامم الافرو آسيوية ترفض هذا الحل ، وتريد تطوير التقاليد المحلية وتحويلها الى تقاليد قومية على اساس الجامعة الدينية والجامعة القومية . وهذا هو السبب فى أن فكرة التضامن الاقليمي لمخاسبة الغرب فكرة جذابة تستهوى افئدة العالم الافرو آسيوى ، كما كانت فكرة الجامعة السلافية جذابة لانصار روسيا .

ومن الخطأ النظر الى هذا الاتجاه على انه خطوة الى الوراء . صحيح أن الاتجاه الى تكوين مجتمعات حضارية اقليمية لايخلو من التعسف والتعنت ، لانه يعكس الرغبة فى التمسك بالاساليب العتيقة التى عفى عليها العصر الحديث . ولكن يتعين علينا أن نقول ان هذا الاتجاه يتمشى مع حكم العقل . فالواقع أن مانسميه اليوم الحضارة العالمية انما هو أمل لاحقيقة ، وهو مشروع يتضمن بدائل كثيرة المقصود بها الاستهلاك الجماهيرى يضاف الى ذلك ان الكفاح من اجل الحضارة المحلية والاقليمية انما هو كفاح من اجل الحضارة نفسها . ثم ان الحضارة التي نصفها بانها عالمية انما هى حضارة غربية ،أوربية . وليس من المستساغ أن نتوقع من الهنود أو الصينيين او شعوب الشرق الادنى أن تنتحل هذه الحضارة دون تحفظ ، مادامت هذه الحضارة لا توسع من قاعدتها ولاتدخل فى فلكها القيم الثقافية الاساسية فى الشرق .

لقد اتجه الغرب الى مدرسة الشرق ليرتشف من منهلها اكثر من مرة وان كثيرا من الخصائص الغربية لهى مستمدة من الشرق ابتداء من المسيحية ونظام الحساب الهندى الى غير ذلك من الامور . وربما لاتزال الحضارة المعاصرة للامم الحديثة قادرة على استيعاب خصائص أخرى من الثقافة الشرقية ، بعد أن تضفى عليها صبغة عالمية وعامة ، وهذا يعد امتدادا للتقاليد الهلينية التى استوعبت علوم مصر وبابل أكثر من مرة ، فضلا عن أمور مماثلة فى تاريخ البحر الابيض المتوسط .

ولقد تم بالفعل احراز بعض التقدم فى الاتجاه الصحيح ، ولكنه تقدم غير ذى بال اذا قيس بضخامة المهمة . وقد تاهت كل الخطوات المتقدمة على هذا الطريق فى ضجيج الانماط الثقافية الزائفة التى تنشرها الصحافة ، والاذاعة المرئية والمسموعة . ولايزال العيب فينا نحن ، وليس فى وسع أى أمة عظيمة أن تتجاهل ذلك . ان جمود وتزمت الثقافات الشرقية ليس مشكلتها فقط ، بل لعله ايضا مشكلتنا نحن ، نحن خاصة ، انها مشكلة تزمتنا وتحفظنا ازاء الشرق . ان علينا ان نفتح صدورنا ، وان نتحرر من رق عصبيتنا القومية ، وان نبدى اهتماما أكبر بالقيم الثقافية فى الحضارات غير الغربية .

والحق ان الثقافة العالمية الحقيقية لم تخلق بعد . وسوف تحتاج من الوقت الى اكثر مما يحتاج اليه قبول اعضاء جدد فى الامم المتحدة . ولايمكن أن نتصور قيام هذه الثقافة العالمية دون حوار طويل ومتعدد الاطراف بين أقاليم العالم ، ودون تلقيح متبادل بين القيم الشرقية والغربية ، ودون ابتكار لغة مشتركة . ولاشك أن مستقبل الثقافة العالمية يتوقف ــ الى حد كبير ــ على الاسراع بايجاد هذه اللغة .

- ٦ -

ونختم هذا المقال بذكر بضع كلمات عن العلاقة بين (أ) مجتمعات الجامعة القومية (ب) ومجتمعات الجامعة الدينية (ح) ومجتمعات الحضارة العالمية الفرعية ، وبضع كلمات عن الانماط الثقافية التى نشأت عند ملتقى عدة حضارات عالمية فرعية :

أ ــ تكتلات الجامعة القومية هى بطبيعتها اقرب الى الامة منها الى الحضارة العالمية الفرعية . وعبارة (الامة العربية) و (الامة الافريقية الكبرى) وهكذا ليست مجرد عبارات بلاغية . فالجامعة العربية أو الجامعة الافريقية ليست موجهة الى اى انسان ، بل هى موجهة الى العرب أوالسود وقد كان النزاع حول الجامعة الجرمانية والجامعة السلافية من الاسباب التى أدت الى الحرب العالمية الاولى ، وهى الحرب التى قسمت اوربا . وكذلك أدت الجامعة التركية والجامعة العربية الى تحطيم وحدة الشرق الادنى .

وقد أصبحت فترة (مابعد العصر الحديث) فى الغرب من الازمات العامة التى انتابت الحضارات العالمية الفرعية . ولقد سبق أن تعرضت القيم الروحية العليا لهذه الحضارات لخطر الغزو فى القرون الوسطى ولكن التوسع الاستعمارى الاوربى نشر الحضارة العلمية فى أركان العالم الاربعة ، وكان لهذه الحضارة تأثير مدمر ، ان لم ينصب على الايمان فانه انصب على مطالبة الدين بأن يكون صاحب السلطة العليا . فتزعزع الايمان بالحقيقة المطلعة للرموز والمبادىء التقليدية ، وتفككت الحضارات العالمية الفرعية الى تكتلات تدين بالجامعة القومية . وفى وسعنا ان نقول ان الاتجاه الثانى سوف ينتهى الى لاشىء كما حدث للجامعة الجرمانية والجامعة السلافية فى أوربا . بيد أن النزعة القومية هى الان حقيقة سياسية . والدليل على ذلك انضمام ايران الى جنوب آسيا وافغانستا نالى جنوب شرقى آسيا فى حين ارتبطت تركيا بأوربا . وهكذا تبين أن التراث الثقافى الذى اشتركت فيه هذه البلاد مع العرب اقل أهمية من الفروق القومية والتكتلات القومية

ب ــ اما تكتلات الجامعة الدينية فهى أقرب الى الحضارات العالمية الفرعية ، وان لم يكن هناك تطابق تام بينهما . مثال ذلك انه لايمكن

الحاق اثيوبيا المسيحية بالغرب . وكذلك الثقافات الهامشية جنوب وشرق العالم البيزنطى ظلت هامشية بالنسبة للحضارة العالمية الفرعية التى جاء بها الاسلام . والدليل على اقتراب التكتلات الدينية من الحضارات العالمية أن الحضارات العالمية الفرعية فى جنوب آسيا والشرق الاقصى هى مزيج من عدة نظم دينية . وتمتاز احدى هذه الحضارات بالكنفشيوسية ،والاخرى بالهندوكية (أو المذاهب المتفرعة منها) . ولكن البوذية ــ وهى جزء من هاتين الديانتين ــ هى الحلقة التى تربط بينهما لتكوين الحضارة الثنائية الشرقية .

وتساعد مجتمعات الحضارة العالمية الفرعية وتكتلات الجامعة الدينية على تكوين امة جديدة منشأها الهجرة . هكذا كان حال أمريكا التى تفرعت عن مجتمع الحضارة الاوربية وكذلك حال اسرائيل . وفى كلتا الحالين لم يندمج المهاجرون من آسيا وافريقية فى المجتمع الجديد الا بصعوبة كبيرة وكذلك جرت محاولة لتكوين امةجديدةمن الجماعاتالاسلامية فىهندستان ولاتزال هذه المحاولة مستمرة فى باكستان (الغربية السابقة) .

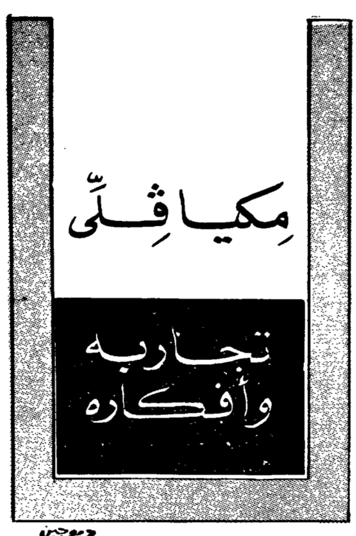
جـ ــ ويوجد نمط كامل من الثقافات التى نشأت عند ملتقى حضارات عالمية فرعية متعددة . وهذا النمط يهمنا بصفة خاصة لسببين : أولهما انه يعد بمثابة معمل اختبار يستطيع فيه المؤرخ ان يشاهد عملية التفاعل والامتزاج بين المبادىء الثقافية وانشاء حضارات جديدة . وثانيهما اننا نجد فيه نموذجا للموقف الذى توجد فيه افريقية كلها والشرق كله الان حيث تطغى الصبغة الغربية على التقاليد القديمة .

ويمكن أن يفيدنا تحليل قوانين نشـأة (الثقافات المهجنة) ثقافة اندونيسيا ، والتبت ، واليابان ، روسيا ــ فى فهم النظرات العامة فى التاريخ . ولكن هذه الثقافات المهجنة يختلف بعضها عن بعض اختلافا كبيرا بحيث تصعب المقارنة بينها ، الا بشروط كثيرة ، وطرح الخصائص الفردية العددية جانبا . وفى هذه الحالة تسمح لنا المقارنة برؤية غلبة الاستقرار (الى درجة الركود) أولا ، ثم غلبة الدينامكية (الى درجة عدم الاستقرار) ثانيا ، ثم التوازن بين الاستقرار والدينامكية ، بين الانفتاح والانغلاق ، ثالثا : فأما التبت فهى مثال للثقافة التى نجحت فى تحقيق مزيج ثابت ومستقر من عناصر شتى ــ عناصر ذاتية ، وهندية ، وصينية ــ ثم انغلقت على نفسها . وتميل بالى الى هذا النمط نفسه . اما جـاوة فقد كانت ــ على العكس ــ منفتحة على الحركات الدينية الثقافية التى هزمتالهند : اذ عدلت عنالبوذيةالى الشيفية ، ثم عدلت عن الشيفية الى

الاسلام . اما اليابان فقد كانت متفتحة جدا احيانا ومنغلقة جدا احيـــانا وانتشار المسيحية السريع فى الولايات الجنوبية بها فى القرن السادس عشر يذكرنا بانتشار الاسلام السريع فى اندونيسيا ، ولكن جاء حكم توديجاوا بعد ذلك ، الذى اغلق البلاد . وبعد قرنين ونصف قرن من الزمان عـادت السلطة المركزية ففتحت البلاد على مصراعيها عند عودة حكم ميجى . وقـد حدث مثل هذا فى روسيا (انغلاق المملكة المسكوفية ، ثم اصـــلاحات بطرس الاكبر) ففى اثناء عهود الانغلاق حققت الاوتوقراطية (الحكم الفردى) وحدة دينية ثقافية فى البلاد ، وعندما عادت البلاد الى سياسة الانفتــاح دخلت فى المجتمع الدولى كوحدة لا انفصام لها . بيد ان وجه الشبه بيـن اليابان وروسيا يقف عند هذا الحد بلاشك . وعلى هذا النحو كانت اليابان فى بداية القرون الوسطى تستوعب كل ماهو اجنبى ، واحيانا تنغلق عليـه وتتمثله (كحيوان (شقائق البحر) الذى شبهت اليابان به) . وقد ساعدها موقفها الجزرى الذى تحميه (الرياح المقدسة) ، وقربها من احد المراكـز الثقافية الرئيسية على الاخذ بزمام المبادرة فى عملية التبادل الثقـــافى . ويلاحظ ان تاريخ اليابان يتطور طبقا لمنطقه الخــاص ، أما تاريخ روسيـا بحدودها المفتوحة على الغرب والجنوب والشرق فانه يمتاز بحل الروابط الثقافية التى لم يطل عهدها ، والاستعاضة عنها بروابط اخرى بطـــريقة وحشية لاتطاق ، وهذه الروابط الجديدة لاتستمر زمنا طويلا كذلك . وقد فقدت روسيا فى القرون الحاسمة لتكوينها معلمتها الكبرى بيزنطة ، فتولدت لديها فكرة انشاء دولة رومانية ثالثة ، ولكن روسيا لم تكن تملك المقـومات الضرورية لانشاء هذه الدولة . ويجب أن لاننظر الى قرار بطـرس الاكبـر بربط روسيا بأوربا على انه نزوة من نزوات حاكم مستبد . ولكن الاساليب التى اتبعها كانت مروعة ، وثبت أن الجروح التى احدثها لم تدم مثلمـــا دامت النتائج المقيدة للاتصالات الثقافية الجديدة (التى الهمت فى القـرن التاسع عشر احدى المحاولات الكبرى لتحقيق وحدة عالمية) . وكان مـوقع روسيا عند ملتقى الطرق المؤدية الى (كل) الحضارات العالمية الفرعية موقعا مناسبا كما قال تشاداييف ، ولكنها آثرت فى عهود مختلفة ان تدخـل فى اتصال مباشر مع العوالم الثقافية النائية ، فآثرت أن تتصل بالبلقان لابيزنطة وبساراى لا بغداد . ويمكننا أن نتبين مهارة ميجى فى اصلاحاته بالقيـاس الى اصلاحات بطرس الاكبر اذا علمنا انه عشية حكم ميجى كان مابين ٤٠ ٪ و ٥٠ ٪ من الشعب يعرفون القراءة والكتابة ، وأن مدارس القرى بثت روح المنافسة بين الشعب . اما فى روسيا فكان الشعب أميا ، ولا يثق فى الدولة القوية السلطان ، وانما كان يقبل هذه الدولة لتوليها سلطة الدفاع والحرب ولم ينشىء بطرس الاكبر تقليدا جديدا عندما ارغم مديره النشط عـلى (كتابة مراسيمه بالسوط) (بوشكين) ، وانما اتبع التقليد القديم . وعلى الرغم من كل هذه الفروق (وغيرها كثير) فان روسيا واليابان هما الدولتان

غير الغربيتين اللتان تغلبتا فى وقت مبكر على عقبة التخلف . وانك لتجد كثيرا من رجال السياسة يستلهمون هذين المثلين : مثل اليابان ومثل روسيا ومن الواضح أن الاتجاه الى الجمع بين (الاستغراب) (الصبغة الغربية) والاصالة المحلية ، بين الانفتاح والانغلاق ، هو من مقومات الحضارة . وانك لتجد ان أشكال العملية التاريخية ــ سواء كانت معتدلة نسبيا أو وحشية بطريقة لاتطاق ــ تتوقف على عوامل كثيرة ، وتتحدد بمزيج فريد من ظروف الزمان والمكان .

وليس فى وسع العلم أن يضيف سوى شيء واحد الى هذا المزيج الا وهو فهم طبيعة العملية التاريخية .



« ان المبادىء البالغة الضرر ، والمنافية لصميم الاخلاق ، التى قررها سكرتير جمهورية فلورنسا ، تتعارض مع كل الافكار القومية ، فضلا عما كان لها من أثر سيء فى هـــذه الافكار ، بلا نزاع » .

ف. شليجيل

« يجب علينا أن نشكر مكيافلى ، وامثاله من الكتاب الذين أوضحوا لنا بصراحة ودون مواربة ، المسلك المعتاد الذى يتبعه الرجال فى اعمالهم ، لا المسلك الذى يجب عليهم أن يتبعوه » .

ف . بيكون

يواجه الباحث صعوبات خاصة ، عندما يتصدى لتفسير فلسفة التاريخ عند مكيافلى . ذلك ان مساهمة مكيافلى فى تاريخ الفكر فريدة فى بابها ، وان كانت ترتكز على الثقافة التى امتازت بها النهضة الاوروبية

الكاتب : ليونيد م . بتكين

ولد فى ١٩٣٢ ، يقوم بدراسة العلوم التاريخية ، وكبير المعاونين العلميين بمعهد التاريخ العام التابع لاكاديمية العلوم السوفيتية فى موسكو ؟ له بعض المؤلفات عن فلورنسا فى العصور الوسطى ، والنهضة الايطالية ، ومناهج البحث فى التاريخ الثقافى .

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الاعلى للثقافة ، وسابقا رئيس مشروع الالف كتاب بوزارة التعليم

الحديثة . فهذه المساهمة تشكل الحد المنطقى التاريخى لتلك الثقافة ، والنقطة الحرجة التى يتكشف عندها ما تتميز به من متناقضات . وهذا أمر نادر الوجود بين المفكرين الذين امتازوا بالخلق والابداع فى عهد النهضة خلال النصف الاول من القرن السادس عشر(١) .

بيد أن لهذا الموضوع وجها آخر ، هو ضن المؤرخين على مكيافلى بالاحترام التقليدى الذى تحظى به ثقافة النهضة ، بوجه عام . وهناك أمثلة حديثة لهذا الاحتقار ، منها ما ذكره فرجيليو تيتونى فى كتابه الموسوم «الفكر السياسى فى عهد الباروك » ، حيث يقول بلا تودد : « ان مكيافلى أظهر ميلا سقيما الى استخدام أشد الوسائل قسوة ،

---

(١) احتفل ١٩٧٧ بيوبيل مكيافلى فى الاتحاد السوفيتى ، وذلك بالقاء سلسلة من المحاضرات العلمية عنه ، وبخاصة فى لننجراد ، فى اطار المجلس الاعلى للثقافة العالمية ، التابع لاكاديمية العلوم السوفيتية .

وإبعدها عن روح الدين » . ويرى المؤلف فى مكيافلى رائداً « للمفكرين الخياليين المعاصرين » ، وينحى عليه باللائمة لاحتقاره كل الاخلاق التى تلقاها الناس بالقبول ، وميله الى استخدام الدولة لوسـائل العنف ، واتجاهه إلى تعميم الحكم بحيث يجعل من الواقعة الجزئية قضية كلية ، ثم يضيف : « من الطبيعى ان تمجد النظم الدكتاتورية من قدر مكيافلى ، لانها ترى فيه ناصحا لا يبارى فى فن الحكم » . ومن العجيب أن الذين يرون فى آراء مكيافلى نصائح قيمة للمجرمين يعتقدون هم انفسهم انـه موهبة فذة » ، ولكن تيتونى نفسه يبخل عليه بهذا الوصف . وما كنـا لنعير هذه الاهانة الصغيرة أى اهتمام لولا انها تتفق مع آراء فئة معينـة من الناس ، ولولا ان تيتونى يوجه الى مكيافلى اتهاما يعد بكل صراحة من الاخطاء الشائعة والتاريخ ، وهو اتهام مكيافلى بأنه من انصار « المذهب الارادى (القائل بقدرة الانسان ــ اذ اراد ــ على تغيير مجرى التاريخ) واتباع المنهج اللاتاريخى ، مع أن هذا الاتهام يشهد بأن منهج تيتونى نفسه، منهج غير تاريخى .

وعند البحث فى موضوع مكيافلى تواجهنا صعوبتان : أولاهمـا الصعوبة الناشئة عن الافكار الايديولوجية المعاصرة والراسخة فى الاذهان، والثانية صعوبة البحث نفسه . والحق ان هذا الموضوع الملتهب امتحان عسير لفلسفة التاريخ . وما هى المشكلة بالضبط ؟ هل هى ان هـذا الموضوع معاصر لنا أم أنه من الموضوعات التى تفصلنا عنه مسافة كبيرة ؟ هل المشكلة هى الخطأ فى فهم كتاب « الامير » أم التناقض الذى ينطوى عليه هذا الكتاب ؟

الحق ان مشكلة تفسير حقيقة مكيافلى لم تتكشف الا فى القرن العشرين ، وهى من هذا الوجه تعتبر من قضايا القرن العشرين . وتتجلى هذه المشكلة بوضوح عندما نطبق معاييرنا نحن على مكيافلى ، مع اعترافنا بنسبية هذه المعايير ، وكذلك عندما نحاول ــ خلافا لتيتونى ــ أن نفهم كنه تفكيره بالدخول فى حوار واع معه (ومع النهضة) . وتتجلى اصالة الماضى وهيمنته عندما نحاول أن ندخل أفكارنا عليه ، لا لكى نفرضها عليه ، بل لكى تعتريها التغيرات الاساسية التى تثبت هيمنة الثقافة البعيدة .

ومن سوء الحظ ان المؤرخين الذين يدافعون عن مكيافلى يفعلون ذلك غالبا على المستوى الفكرى لناقديه ، فتراهم يؤكدون أن مكيافلى كان واقعيا فى سياسته ، وانه استمد أفكاره من التجربة ، لا من الافكار المأخوذة من الكتب ، ويشيرون الى وضوحه ومنهجه العلمى ، وبعبـارة اخرى يطبقون الصور الحالية المألوفة على كاتب فى القرن السادس عشر ، ولكن دون نقدها . وسأدرس هنا مدى الصواب والسداد فى هـذه الاراء .

لو انك قرات المراسلات التى دارت (ابريل ـ اكتوبر ١٥١٣) بين مكيافلى وفرنسيسكو فيتورى ، سفير فلورنسا لدى الادارة البابوية ، عشية تأليف كتاب « الامير » ، لتبين لك أن مكيافلى يبحث فيها بالتفصيل، وبشغف شديد ، النتائج المحتملة للهدنة غير المتوقعة بين اسبانيا وفرنسا، والظروف التى يمكن فى ظلها أن تستفيد ايطاليا من هذه الفرصة ، فتراه يعارض آراءه بآراء فيتورى ، ويحلل مزايا وعيوب الصلح الذى يقترحه هو والصلح الذى يقترحه فيتورى ، كأن يقول :

ـ « انك لا تريد أن يعود ملك فرنسا السيء الحظ فيدخل « لمباردى » من جديد ، ولكنى أريد ذلك » .

ـ « اننى أتوقع ان يؤدى هذا الى اثارة متاعب كبيرة مع انجلترا » .

ـ « اننى لا أود ان يشتبك البابا واسبانيا فى حرب » .

ـ « لو كنت مكان البابا ..... »

ـ « ولكن اذا أبرم الصلح بالشروط التى ذكرتها » .

وهكذا ...

ويتضح من هذه المراسلات أن مكيافلى يحرك الجيوش فى رأسه ، ويجرى المفاوضات مع الدول الكبرى ، ويقوم القوى القائمة ، ويأخذ مكان الملوك فى رقعة الشطرنج السياسية فى أوربا . وقد يبدو هذا ضربا من اللهو والمزاح اذا لم نعرف اليوم ان الخطابات التى كتبت لفيتورى انما كتبها اعظم عبقرى سياسى فى القرن السادس عشر .

وعلى الرغم من أن أصدقاء مكيافلى كانوا يقدرون تجاربه وذكاءه كل التقدير فانهم لم يدركوا ابعاد عبقريته السياسية .

وعلى الرغم من أن مكيافلى كان هو المستشار الثانى لجمهورية فلورنسا ، وانه كان يتولى تحرير الوثائق الخاصة « بمجلس العشرة » ، وسافر فى كل انحاء البلاد فى مهام عسكرية وادارية ، وقام بالمهام الدبلوماسية التى اسندها اليه أولياء الامور فى فلورنسا ، فانه مع هذا كله لم يكن من بين الذين يقررون سياسة فلورنسا ، وكثيرا ما يبالغ الناس فى اهمية المنصب الذى تقلده قرابة خمسة عشر عاما ، بيد انه كان يعيش فى خضم الاحداث ، طيلة هذه السنوات ، واظهر نشاطا خارقا ، واستطاع ـ برغم كل العوائق ـ أن يؤثر فى بعض الرجال من أمثال بيرو سودرينى ـ حامل العلم ـ الذى كان يتولى البت فى كثير من الامور ، ولما عادت أسرة دى مديتشى فى ١٥١٢ الى الحكم قررت نفى مكيافلى ، وحظرت عليه مزاولة أى نشاط . ولكن ذهنه الوثاب الذى

كان ذهن سياسي محترف من معدن أصيل ، لم يستطع ان يكف عن العمل . لقد كاد مكيافلي يختنق بسبب حرمانه من المعلومات اليومية التي كان يحتاج اليها لكي يتغلغل في أعماق نوايا الاخرين ، ويقلب الرأي في الامور ، ويتنبأ بالمستقبل ، كما كان دابه في الماضي . « سيدي السفير : انني أكتب اليك استجابة لرغبتك ، وان كنت لا ادري حقا ماذا أتحدث عنه . ولذلك فاني أطلب اليك ـ اذا تكرمت ـ ان تطلعني في خطابك التالي على ما يجري في العالم ، وما يرجى حدوثه وما يخشى وقوعه ، حتى يتسنى لي أن أكون عونا لك في عظائم الامور » ا هـ .

واذا تجاهلنا هذه الصفة النفسية الغالبة ، واذا لم نفهم هذا التعطش الى العمل المفيد ، واذا لم ندرك ان حياة مكيافلي كرجل بسيط كانت ضد مزاجه وطباعه ، وكانت عذابا لفؤاده ، فلن نستطيع ان نفهم كتابه . وأقول بهذه المناسبة ان هذا الكتاب لم ينشر ولم يعرف في حياته . وقد قدر لهذا الكتاب أن يطول عمره ، وأن يحل محل مؤلفه في المشاركة في شئون الدولة . وقد ألف مكيافلي كتاب « الامير » خلال السنة الاولى لنفيه ، وكان عمره اذ ذاك اربعة واربعين عاما : « لو أنهم قراوه (يقصد جيوليانو دي مديتشي ، رئيس جمهورية فلورنسا الجديد) لعلموا انني لم أغمض عيني ولا ضيعت وقتي خلال الخمسة عشر عاما التي وهبتها لشئون الدولة ، يجب على كل حاكم ان يكون في خدمته رجل حنكته التجارب » ا. هـ .

وكان مكيافلي قليل الكتابة قبل نفيه ، باستثناء الوف الخطابات الدبلوماسية بالطبع ، وبعض التقارير والمذكرات ، مثل « بيان عن التدابير التي اتخذتها جمهورية فلورنسا لتهدئة بستويا » ، ومثل « بيان عن الطريقة التي اغتال بها دوق فالنتنوا غريمه فيتيلوزو فيتيلي » . ولذلك كان النفي هو الذي أرغم مكيافلي على التأليف . ويوضح لنا بكل بساطة في مقدمة تمثيليته الموسومة « ماندريك » ـ وهي اجمل كوميديا في عصر النهضة الايطالية ـ انه الف هذه التمثيلية لانه لم يكن يدري اين يوجه جهوده ، بعد أن حظر عليه اي عمل آخر . وكان في وسعه ان يقول مثل ذلك في مؤلفات اخرى مثل « بحث في العقد الاول من حياة ليفي » ، وهو أهم أبحاثه النظرية ، ومثل « تاريخ فلورنسا » . ولا شك أن حكومة فلورنسا حرمت نفسها من اعظم رجل موهوب في تاريخها كله ، ولكن الانسانية كسبت بذلك مفكرا عظيما . وأكبر الظن ان اسم مكيافلي ما كان ليجري على لسان أحد ، لو ان مكايد الاسقف ارونجهلي ، لم تسود هذا الاسم في عين اسرة مديتشي ، ولم تساعد على اطالة مدة نفيه .

ونقرا في الخطاب الشهير الذي وجهه الى فيتوري في ١٠ ديسمبر ١٥١٣ ما نصه : « ان ذهني أخذ يعلوه الصدأ ، وقد وطنت نفسي على

غدرات الزمان الذى طوح بى فى الحضيض . ولا أدرى هل ينتهى بـه الامر الى الخجل مما صنعه بى » أ هـ . كلمات قوية ودرامية . ولكنا نقرأ فى صفحة اخرى هذه الكلمات البسيطة ، وان كانت اشد تأثيرا : « لا استطيع أن ابقى على هذه الحال زمنا طويلا » . ونحن نعرف ما لم يعرفه هو عندما كتب هذه السطور ، وهو انه كتب عليه أن يظل منفيا ١٤ سنة اخرى ، اى الى حين موته .

والسؤال الذى يطالعنا فى هذا المقام هو : لماذا لم يغادر مكيافلى منفاه فى بلدة سان كشيانو التى لم يهتم به أحد فيها ، ولماذا لم يعرض خدماته على جهة اخرى ، بعيدا عن فلورنسا ؟ الجواب عن ذلك نجده فى الفصل الاخير من كتاب « الامير » ، الذى يعبر فيه عن مشاعره الوطنية وآلامه ، ففى هذا الفصل يقول انه لا يستطيع أن يرتزق من قلمه كما فعل اريتينو ، كما لا يستطيع ان يطيق الاقامة بعيدا عن فلورنسا . يضاف الى ذلك انه على الرغم من جاذبية الحياة السياسية وما تحفل به من أسرار فان اهتمام مكيافلى بالسياسة لا يقوم على أسباب فنية محضة .

وقد دافع مكيافلى عن رأيه بأنه يعتقد انه « خادم ايطاليا » : « ان خدمة ايطاليا سوف تكون أحب الاشياء الى نفسى ، لانى رجل أميل الى الهدوء ، واشغل وقتى بالاسترسال فى اللذات والاهواء ، و لكن أحب اللذات الى ، واعظمها عندى ، هى اسعاد مدينتى . اننى احب كل مواطنيها ، وقوانينها ، وعاداتها وجدرانها ، ومنازلها ، وشوارعها ، وكنائسها ، وقراها ، وما من شىء ينغص على حياتى سوى أن أراها تعانى الحرمان » أ هـ . ان هذه الكلمات ليست كلمات مكيافلى ، فهذه الفقرة منقولة من خطاب ارسله فرنسيسكو فيتورى الى مكيافلى ، ولكن أسلوبها يشبه أسلوب مكيافلى ، فيما عدا قوله انه يميل الى الهدوء ، فهذا الوصف ابعد الاشياء عن طباع مكيافلى . وكانت وطنية مكيافلى ذات طابع اقليمى أقل من وطنية فيتورى التى عبر عنها فى هذه الكلمات . ذلك أن مكيافلى فى علاقته مع مواطنيه كان أشبه بدانتى منه بفيتورى . كان مكيافلى يعبر عن مشاعره الوطنية بلهجة تختلف عن لهجة فيتورى ، لهجة تشوبها المرارة والسخرية ، مع روح الدعابة التى اشتهرت بها فلورنسا . ففى خطابه الى فرنسيسكو جوتشيا ردينى المؤرخ فى ١٧ مايو ١٥٢١ يبدأ حديثه بقوله : « كنت جالسا فى زنزانتى اتأمل غرابة هذا العالم حين وصل رسولك . وكنت أفكر فى واعظ لفورنسا يكون على مزاجى ، اى واعظا احبه . ذلك أننى رجل ثائر فى هذا الامر ، كما هو حالى فى جميع آرائى . وانا ابذل جهدى لكى لا تفوتنى فرصة دون أن أخدم جمهوريتى ما استطعت الى ذلك سبيلا ، ان لم يكن ذلك بالفعل اقل من أن يكون بالقول ، وان لم يكن بالعبارة فلا أقل من أن يكون بالاشارة . اننى لا انوى ان احرمها من نصائحى التى هى من حقها ،

ولا اخفى عليك انني سوف اخالف مرة اخرى آراء مواطني في ذلك ، كما سبق أن فعلت في أشياء كثيرة . انهم يريدون واعظا يهديهم الى «الجنة» ، ولكني أريد واعظا يهديهم الى « الشيطان » . انهم يريدون رجلا عاقلا رزينا ، ولكني أريد رجلا أشد جنونا من « بونزو » ، واكثر دهاء من « سافونارولا » ، وأشد نفاقا من الاخ « البرتو » ، لانى ارى أنه من الاجدر في زماننا العجيب أن نجد واعظا يجمع في شخصه كل هذه الصفات ، وأنا أعتقد أن الطريق الصحيح الموصل الى الفردوس هو اتباع هذه النصيحة « اعرف الطريق الموصل الى جهنم ، حتى يتسنى لك أن تتجنبه » ا هـ : الا ترى في هذا الكلام ضربا من السخرية ؟ بلى ، ولكنها سخرية لا يصعب فهمها : ذلك أن مكيافلي يريد ان يعلمنا ان الغدر والخيانة والنفاق أمر لا يمكن تجنبه في السياسة ، بيد انه يعبر عن آرائه بصراحة تملأ القلب رعبا . وكان وجه مكيافلي لا يخلو من أمارات السخرية والتهكم ، وكان لا يعرف اللف والدوران في حديثه ، ولا يجيد الاساليب الدبلوماسية الملتوية ، ولا يعرف قواعد السلوك المتبعة في بلاط الملوك . وكان يعتز بكرامته ، دون أن يأبه لما يقوله الناس ، ولقد دفع الثمن غاليا من أجل ذلك . فعلى الرغم من السنوات التي قضاها في خدمة فلورنسا لم يجمع لنفسه ثروة ، وعلى الرغم من نصائحه النظرية المدهشة للتخلص من المآزق والازمات كان يبوء دائما بالخيبة والخسران . وعندما انهار حكم أسرة مديتشي في ١٥٢٧ استطاع أن يعود الى فلورنسا في النهاية ، وكانت سنة ٥٨ عاما ، أي قبل وفاته ببضعة أسابيع ، فطالب بالعودة الى المنصب الذي كان يتولاه في شبابه ، ولكن « المجلس الاعظم » رفض طلبه بأغلبية ٥٥ صوتا ضد ١٢ صوتاً .

وهكذا كانت التجربة السياسية هي التي أملت كتاب « الامير » ، كما كانت الدعامة التي يرتكز عليها . وفي هذا الكتاب ، كما في كتبه جميعا ، يتحدث مكيافلي بلسان التجربة ، ويفكر وينصح على أساس تجاربه الخاصة . ترى ما هي عناصر هذه التجربة ؟ الجواب موجود في الصفحة الاولى من كتابه « فهمي لاعمال كبار الرجال ، وخبرتي الطويلة بالاحداث المعاصرة ، والدراسة الدائبة لاحوال العالم القديم (ص ٢٩) . وبعبارة أخرى : هذه الاعمال التي أشار اليها يمكن أن تكون أعمال هانيبال ، كما يمكن أن تكون أعمال سيساري بورجيا(١) ، والاحداث المشار اليها يمكن أن تكون ما حدث بالامس ، أو ما حدث منذ ١٥٠٠ عام ، ويمكن أن يكون قد شاهدها أو قرأ عنها في كتاب ليفي (مؤرخ روماني) . كل ذلك عنده على حد سواء ، اذ كان مكيافلي — ككل رجال عصره —

---

(١) (ح. ١٤٧٦ — ١٥٠٧) نبيل ايطالي جشع وشره في جمع المال . اشتهر بتدبير المكائد والدسائس ، وارتكاب جرائم القتل . (المترجم)

لا يرى فرقا بين ذلك كله ، اللهم الا ان : « الفضيلة سادت حينئذ ، ولكن الرذيلة تسود الان » . وهذا أمر واضح وضوح النهار .

وبعد أن قررنا أن تفكير مكيافلي يستند الى التجربة يجب أن نضيف بعض التحفظات الهامة التي تكشف عن الطابع المتناقض لهذه التجربة ، اذا نظرنا اليها في ضوء الماضي .

وكثيرا ما يصور الباحثون مكيافلي بأنه الرجل الذي هدم النظرة الانسانية الى العالم ، الخاصة بالقرن الخامس عشر . بيد اننا نقول ان أسلوب مكيافلي في التفكير ، وفي اتجاهاته العامة والعميقة ، يظل ــ برغم كل شيء ــ محصورا في اطار النزعة الانسانية التي امتازت بها النهضة . وهذا هو الذي يفسر لنا انه لم يخطر بباله قط وجود تعارض بين التجربة المباشرة للسياسي والتجربة التأملية للمؤرخ ، أو ــ على الاقل ــ وجود فرق بينهما ، وكان التعارض في حياته هو مختلفا ، بين حياة « منحطة » اضاعها في اللهو الرخيص بحانات البلاد وحياة « سامية » شملت المشاركة في الشئون العامة كما شملت الاكباب على مطالعة امهات الكتب الرومانية القديمة : « متى ارخى الليل سدوله قصدت منزلي ، وتوجهت الى مكتبي . ومتى عبرت أسكفة الباب خلعت اسمالي الملوثة بالطين والوحل ، وارتديت الثياب الملكية الفاخرة . وبعد أن أتدثر بأحسن الثياب أدخل قصور العظماء من رجال العصر القديم ، فيستقبلونني بكل الحب والوداد ، وأتناول ذلك الغذاء الذي خصصت به وحدي ، والذي ولدت من أجله . وهنا أتجاذب معهم أطراف الحديث دون عناء ، فأسألهم عن أسباب أعمالهم ، ويجيبونني بكل لطف وادب ، واظل معهم أربع ساعات دون أن أشعر بأقل ضيق . انني أنسى معهم متاعبي ، ولا أشعر بالفقر ، بل لا أخشى الموت . لقد وهبت حياتي كلها لهم » ا هـ .

وجدير بالذكر ان مؤلف « الامير » لا يلتمس في التجربة الشخصيات المثالية من رجال العصر القديم فحسب (واتباعا لهذه النماذج حول شخصية كستر ومشيو كسترا كاني أو شخصية سيساري بورجيا الى شخصيات مثالية ، وجعل منها امثلة « للامير الحكيم ») ، بل التمس فيها أيضا بعض الصفات التي تعد مثالية ومعقولة على الدوام . ومن هنا يأتي أسلوبه الحافل بالحكم والاقوال المأثورة . وهذه الميزة ليست وقفا عليه وحده ، بل يمكن أن نجدها في غيره اذا قارنا بينه وبين ليوناردو دي فنسي من حيث التفكير والاسلوب . واذا تأملنا الاقوال المأثورة في كتاب « الامير » كقوله : « من كان له جند أقوياء فله اصدقاء أوفياء » ، وقوله : « لقد انتصر كل الانبياء المسلحين ، اما العزل فقد باءوا بالفشل » ، وجدنا انها تنطوي على الاعتقاد بأن اي موقف سياسي يمكن تقديره ابتداء اذا عرفنا كنه الطبيعة البشرية . وكتاب « الامير » هو مرشد للحياة

السياسية ، ومبنى على « الامثلة » النموذجية التى يمكن أن نستخلص منها « قواعد عقلانية » . وهو لذلك قريب فى نوعه من أبحاث ليـــون باتستا ، أو ليوناردو فى فن التصوير .

وتجربة مكيافلى مشبعة بالافكار الانسانية والعقلانية السديدة . وعندما لا يستطيع رجل النهضة التمييز بينها فانه تنتابه الحـــيرة ويشعر بالاسى .

ومن أمثلة ذلك أن طرنسيسكو فيتورى كتب خطابا الى مـكيافلى يقول فيه : « صديقى العزيز ، على الرغم من انه يغلب على ظنى فى معظم الاحيان أن الاحداث تجرى على خلاف كل ما يقوله العقل ، وانه من الغباء أن نتحدث عنها أو نفكر فيها أو نتجادل حولها ، فان الانسان الـــذى اعتاد هذه الاحكام والاراء طوال ٤٠ عاما لا يستطيع أن يضع باختياره حدا لهذه العادة ، ثم يولى وجهه شطر عادات وافكار جديدة . وهذا هو السبب فى انني احب أن اكون بجوارك لارى : هل من الممكن اصلاح هذا العالم او جزء منه على الاقل . وهذا امر يبدو لى عسيرا جدا حتى فى مجال التخيل والتصور ، واعتبره مستحيلا تماما اذا أريد تنفيذه بصـــورة مباشرة » . وفى ٩ أبريل ١٥١٣ ، وقبيل تأليف « الامير » ، أجابه مكيافلى الواقع انه كان جوابا لخطاب سابق ردد فيه فيتورى الشكوى نفسها

قال : « كل الافكار والحسابات تنهار . اذا كنت تكره الان أن تتحدث عن الحوادث ، اعتقادا منك انها تجرى فى أغلب الاحيان مناقضة لاحكام المنطق ، ومخالفة لكل التوقعات ، فأنت على صواب ، لان هذا نفسه يحدث معى . بيد انى أجد من الاسهل أن أقول ذلك لك من أن اخلص رأسى من الأوهام . ذلك ان « الحظ » كتب على ان لا افهم شيئا من صناعة الحرير أو صناعة الصوف ، وان لا أفهم شيئا من الأرباح أو الخسائر ، وكتب على أن لا أجيد الحديث الا عن الدولة ، فأما أن اتحدث عنها ، وأما أن اكف لسانى عن الكلام » اهـ .

وفى وسعنا ان نميز فى الكتاب بين الشك التاريخى من جهـــة والأوهام من جهة اخرى ، بين اليأس من جهة والأمل من جهـــة اخرى نستطيع ان نرى بسهولة ان الرجل السياسى (كأى رجل من رجال الاعمال وان لم يكن ذلك بشكل واضح) لا يستطيع أن يبنى حساباته على الأمـــور المأمولة ، ضاربا عرض الحائط بالأمر الواقع ، كما لا يستطيع أن يتمسك بالواقع وحده ، لانه اذا فعل ذلك لم يصبح فى كلتا الحالين رجلا سياسيا بمعنى الكلمة . ومن دواعى الأسف أن محاولة التـــوفيق بين هـــاتين الضرورتين أمر عسير المنال ، كما اذا حاولت أن تمسك القنفذ بيديك . ذلك أن اشواك المتناقضات تواجهك عند كل نقطة . بيد ان هذا التفسير تفسير أولى محض ، لأنه يفتقر الى البعد التاريخى . وقد حاولت أجيال

عديدة من العلماء أن تفهم كيف استطاع مكيافلي ـ ذلك المؤلف الهادىء ـ ان يقول ان الايطاليين أصبحوا بعد ان فتت السيطرة الأجنبية في عضدهم على استعداد لان يلتفوا حول « امير جديد » متى رفع علم الثورة . كيف استطاع هذا المؤلف الذي يحكم العقل « ببرود » ، ويحتقر الاسترسال وراء العواطف ، ان يلجأ الى استخدام مثل هذه العبارات الملتهبة . صحيح ان البرود العاطفي المنسوب الى مكيافلي هو محض اختلاف نبذه الباحثون منذ زمن طويل ، ولكنا نقول في الوقت نفسه : هل من المعقول ان تصدر مثل هذه الاوهام السياسية والمشروعات الخيالية .. عن مكيافلي ؟

ولكي نفهم ذلك يجب أن نبدأ بالقول بأنه اذا كان اهتمام مكيافلي منصبا على الناحية العملية فانه كان يميل ايضا الى الناحية النظرية ، وقد ساعدته مراسلاته مع فيتوري التي أبدى فيها تقديراته القنصلية للشؤون الجارية على التحقق من صحة الصيغ النظرية في كتاب « الأمير » . ولذلك وجب عليه أولا عند تغلغله في اخلاق فرد ينابذ الأرجوني أن يميط اللثام عن كنه الطبيعة البشرية والتاريخ العالمي . وفي هذا يفرق مكيافلي بكل وضوح بين مستوى كل من هذين المراسلين (فيتوري وفرديناند) مع تقاربهما في الروح ، فأحدهما دقيق غامض لا يسبر غوره وموهوب ، والآخر المعي يثير الاعجاب . وما قلناه من أن مكيافلي أشتغل بالعمل الادبي كبديل من العمل السياسي ليس صحيحا على اطلاقه ، اذ أن الواقع أن مكيافلي كان شديد الاهتمام فوق كل شيء بمجرى الحوادث وبالاختصار كان كل شيء عنده يقترن بالسياسة المشاركة في الاحداث ، وملاحظة الامور عن بعد ، والتأمل والتفكير فيها ، ومع ذلك فان هذا التكامل حمل في ثناياه بعض المتناقضات ، ذلك أن الممارسة والحاجة الى العمل بتكاملهما مع النظرية أحدثا شيئا من الارتباط الوثيق ، بل كانت النظرية تدخل في حوار مع نفسها ، وكان فكر مكيافلي يبدو على السطح جافا ، كالصورة الزيتية الفلونسية ، ولكن تحت السطح كان ثمة شيء من الارتباط الوثيق ، ففي رأس مكيافلي لم تعد « الممارسة والتطبيق » في حوار مع النظرية ، بل كانت النظرية تدخل في حوار مع نفسها ، وكان فكر مكيافلي يبدو على السطح جافا ، كالصورة الزيتية الفلورنسية ، ولكن تحت السطح كان ثمة شيء يصعب ادراكه ، شيء أشبه باللغز المعمى .

وكان مكيافلي يقيس عصره والعصر القديم بمقياس واحد ، لأن التاريخ في نظره كان كله مظهرا للطبيعة البشرية . ولم يعترف (أو لم يكن قد اعترف بعد) بمبادىء أخرى تسير حركة التاريخ (كمبدأ العناية الالهية ، او المبدأ الميتافيزيقي ، او اى مبدأ خارجي موضوعي آخر) . وهذا هو السبب في أنه حين حاول في تفسيره لبوليبيوس وارسطو أن يستخلص شيئا من المنطق الطبيعي لأشكال الحكومات المتعاقبة ، أو اطوار

الحوادث التاريخية المتناوبة ما بين ارتفاع وانخفاض ورقى وانحطاط ، أو عندما عزا التقلبات التاريخية الدائمة الى تلقائية عضوية لا يمكن معرفتها عندما حاول ذلك كله بقى العنصر الأساسى المسير للتاريخ فى كل الأحوال هو البواعث الانسانية وأعمال الرجال .

وتبدو القوانين التاريخية ـ اذا جاز استخدام هذه العبارة ـ كمجموعة من الحكم الأخلاقية . والحق أن نظرية مكيافلى قلما تشبه النظرية بالمعنى المفهوم . ومثل ذلك يصدق على الممارسة والتطبيق .

يقول مكيافلى : اننا نجد الاهواء والعواطف هى هى ، والرغبات والشهوات هى هى ، فى كل الشعوب ، وكل الرجال ، وفى كل العصور . (١ ، ٣٩) ، كما أن قواعد اللعبة لا تتغير . « ان العالم ظل على الدوام على ما هو عليه ، يتصارع فيه الخير والشر دائما (٢ ، المقدمة) . وتفضى طبيعة فلسفة مكيافلى حتما الى « تقليد » النماذج فى الماضى البعيد ، والعصر الحديث : « يجب على الأمير ان يقرأ التاريخ ، ويدرس أعمال الرجال ، ليرى كيف تصرفوا فى الحرب ، ويكتشف الأسباب التى ادت الى انتصاراتهم والأسباب التى ادت الى هزائمهم ، حتى يتسنى له أن يقلد الأولى ، ويتجنب الأخيرة . ان تأكيد الأفعال (يقرأ ، يدرس ، يرى ، يكتشف ، يقلد ، يتجنب ، هو اسلوب مكيافلى . وفى مقابل ذلك نجد أن فكرة التقليد المقتبسة من العصر القديم تتفق مع فكرة المؤرخين الانسانيين من رجال النهضة . على ان مكيافلى يضفى عليها تفسيرا خاصا .

وفكرة التقليد هذه فكرة جوهرية ، وان بدت متعارضة مع فكرة الارادة الخلاقة المهيمنة التى ظهرت فى عصر النهضة . ولكن دعنا ننظر ماذا كتب مكيافلى فى الخطاب الذى أرسله الى فرنسيسكو جويتشياروينى فى ١٧ مايو ١٥٢٦ ، قال : « لا تركن بعد اليوم الى ارجاء البت فى الامور طمعا فى كسب الوقت . لا تعول على « الحظ » أو الزمن ، فلا شىء يتكرر مع مرور الزمن ، والحظ قلب لا يعتمد عليه » . ويقول في موطن آخر : « كل عصر شبيه بما سبقه ، ولكن بأسلوبه الخاص (٢ ـ ٤٣) وبعبارة أخرى نقول هل يؤخذ من هاتين الفقرتين ان التاريخ يعيد نفسه ولا يعيد نفسه ؟ على أن مكيافلى رجل منطقى بطريقته الخاصة .. وبيان ذلك أنه يقول ان المشكلة هى أن الطبيعة البشرية ـ ككل الطبائع ـ متغيرة ، ومن المستحيل أن يسير الانسان على درب الآخرين تماما ، او يقلد نماذجهم القوية ، أو يحاكى ما يتصفون به من جراة وبسالة ولذلك لا يمكن أن يكون التقليد حرفيا أو كليا ، ولكن يجب أن يكون هناك معيار نهتدى به . وليست أقل من الطبيعة البشرية تغيرا وتنوعا سلسلة الظروف التى يسميها مكيافلى « صفة الزمن » . فهو يرى أن الجوهر الثابت غير المتغير عبارة عن عدد من الحوادث المختلفة (١ ، المقدمة) ، وأن الطبيعة البشرية تختلف باختلاف

الزمان والمكان ، وعالم التاريخ يتغير بكل ما ينطوى عليه من فروق دقيقة فى اطار عموميته وعالميته . واطار العمومية والعالمية هو الذى يضفى على التاريخ صفة الوحدة والدوام التى بدونها لا يستطيع الناس أن يتعلموا من دروس التاريخ ، ويستفيدوا من عبره . بيد ان اهتمام النهضة الرئيسى تحول من الاطار الى المحتويات التى يضمها الاطار . ويرد مكيافلى كل حادثة مادية الى معيار الطبيعة البشرية والتاريخ . ولكن هذا المعيار ليس معيارا كليا ، فهو ليس فوق التاريخ ، ولا أمام التاريخ ، وانما هو التاريخ نفسه ذو الطابع المتغير والمتنوع . وهذا التغير والتنوع يجعلنا نرى أن المعيار يولد من جديد فى كل مرة ، وان الحاضر يصادم الماضى ، مما يفسر لنا السبب فى صعوبة ادراك المعيار فى القضية التى نواجهها ، ولكن فن السياسة يكمن فى هذا بالضبط .

ويبدو أن هناك مساحة معينة يتحرك فيها تفكير مكيافلى ، بين المثال أو المعيار العام ، والأمثلة الخاصة المتغيرة . ويرى مكيافلى أن الاحتمال ، والتغير ، والتنوع ، التى تمتاز بها القضايا الجزئية والخاصة هى المعيار العام للطبيعة . وبذلك تنعكس العلاقة بين العام والخاص ، اذ ترجع « القواعد العقلانية » العامة الى القضايا الخاصة . وخلاصة القول أن العام فى نظر مكيافلى هو تنوع الخاص وتغيره . وهكذا نجد انفسنا أمام فلسفة تاريخية فى عصر النهضة تختلف عن فلسفة القرون الوسطى القائلة بفكرة الذات المقدسة التى تتجلى دائما بصورة متشابهة ، وليس الأفراد والمحسوسات سوى اقنعة لها . اما مكيافلى فيرى أن التاريخ لا يحدث من تلقاء نفسه ، كما لا يرجع الى الارادة الالهية اطلاقا ، وهو فى نظره ليس نهرا يجرى من نقطة الى أخرى ، وانما هو أشبه ببحر تهيجه الرياح والتيارات ، فهو دائما بحر واحد ، وهو دائما بحر متغير .

وتتفق نظرية مكيافلى مع نظرية الفن فى عصر النهضة ، اذ نجد هذا نفسه عند ليوناردو دى فنشى الذى تتناقض أقواله فى أغلب الاحيان . ويتجلى وجه الشبه بين تفكير مكيافلى وفن النهضة الحديثة فى ربطه بين المثل الأعلى والمثل الحقيقى ، بين المعيار الثابت والتغير الطارىء . وهنا تظهر شخصية مكيافلى بوجه عام كرجل من رجال النهضة .

ولكن دعنا نوجع الى موضوع التغير والتنوع . يقول مكيافلى : « اننى اعتقد ان الطبيعة أعطت الناس اخلاقا وأهواء مختلفة ، كما أعطتهم وجوها مختلفة ، ولذلك يتصرف كل انسان طبقا لاخلاقه وأهوائه . ومن ناحية أخرى لما كانت الازمان تتغير ، والظروف تختلف ، فانها تتفق أو لا تتفق مع رغبات الناس . ومن هنا كان السعيد من يتفق سلوكه مع طبيعة الزمن ، والشقى من لا تتفق أعماله مع الزمن أو الظروف . ولذلك يحدث أن رجلين يختلفان فى سلوكهما

قد ينتهيان الى نتيجة واحدة ، لأن كلا منهما استطاع ان يأخذ الأمـور كما بدت له ، ومعلوم أن الأمور متعددة الأنواع كتعدد الولايات والدول . ولكن لما كانت الأزمان والظروف تتغير فى أغلب الأحيان ، برمتها أو بتفاصيلها ، وكان الناس لا يغيرون أهواءهم وسلوكهم ، فان الحظ يبتسم أحيـانا ويعبس أحيانا فى وجه الرجل الواحد (نبذة من خطاب الى بيرو سوريني ، انظر ٢٥) . هذا هو رأى مكيافلى الاساسى فى أسباب النجاح والفشل فى السياسة ، وكثيرا ما يردد هذا الرأى مع تفصيلات عديدة (راجع ــ مثلا ــ المثال ٣ ــ ٩) . فالنتيجة التاريخية توجد دائما عند ملتقى نمط السـلوك مع نظام الأشياء . وهذا الأمر الأخير متغير ، فى حين ان الاول ثابت ، لانه يتفق مع أخلاق الفرد : اذ أن سلوك الانسان لا ينفصل عن صـــفاته الفطرية ، ولا قدرة له على تغيير ما بنفسـه . يقول مكيافلى : « اذا غيـر المرء أخلاقه طبقا لمقتضيات الزمن والظروف فان حظه لن يتغير (ص ١٣٢) .. « والحق أن الشخص الذى اولى من الحكمة ما يجعله يعرف طبيعـة الأزمنة والظروف يجد الحظ دائما مواتيا له ، او يستطيع أن يدرأ عن نفسه سوء الحظ ، وفى هذه الحالة يصدق المثل القائل « ان الرجل الحكيم يسيطر على النجوم والقدر » . ولكن لما كان الناس يتصفون اولا بقصر النظر ، وثانيا بعجزهم عن السيطرة على الطبيعة ، فان الحظ لا يكون ثابتا على حال واحدة ، بل يقود الانسان حيث يشاء ، ويلقى به دائما تحت قدميه (نبذة من نفس الخطاب المرسل الى سودريني : انظر ٢٤)

عظيم ، ولكنا نقول من جهة أخرى ان كتاب « الأمير » قد الف عبثا، لانه ما من انسـان يستطيع أن يفعل شيئا ، لعجزه عن التصرف طبقـــا لمقتضيات الظروف . وما من أمير حكيم يستطيع أن يفعل ذلك ، لان « مثل هؤلاء الامراء الحكماء غير مـــوجودين » . بيد أنه ــ على الرغم من هـــذا التناقض ــ لم يكن مكيافلى « جبريا » . (يقول بالجبر ويؤمن بالقضـــاء والقدر) ، بل ــ على العكس ــ نراه فى كل فصل يبين الطريق الصـحيح لممارسة الانسان حرية الاختيار بمرونة ، وتغيير لونه السياسى ووسائله السياسية ، فيقول انه فى موقف معين يحسن تقليد انسانية مـــاركوس أوربليوس ، وفى موقف آخر يحسن تقليد شراسة سبتيموس سفيروس . يجب على الأمير الحكيم أن « يغير طباعه طبقا لما تمليه الظروف (ص ١٠١) . « ولذلك فان أمراءنا الذين استتب لهم الأمر سنوات عديدة يجب أن لا يلوموا الحظ على ما منوا به من خسائر ، وانما اللوم يقع على كســـلهم وتوانيهم ، لأنهم لم يتصوروا قط حين كانت الأحوال هادئة أن الأمور قد تتغير (وهذا من العيوب الشائعة بين الناس ، فهم لا يتوقعون هبـوب العاصفة عندما يكون البحر هادئا » (ص ١٢٩) ، واذا كان الأمر كذلك فلماذا نلوم الأمراء الذين يفشلون ؟

كيف نوفق بين هذه المتناقضات ؟ اذا لم يكن هناك من الرجال من أوتى من الحكمة بحيث يتكيف مع الأحداث المتغيرة ، فكيف يستطيع الأمير الحكيم أن يغير طباعه طبقا لما تمليه الظروف ؟ لقد أزجيت الى مكيافلى كلمات المدح كما وجهت اليه كلمات القدح ، ولكن الناس مجمعون على أنه وهب « منطقا قاسيا » وطائفة منظمة من الأفكار . ولكن يبدو لنا من الناحية المنطقية المحضة ان القول بالحتمية الطبيعية والقول بقدرة الانسان على السيطرة على الحظ لا يتفقان ، بل هما على طرفى نقيض .

ولنأخذ على سبيل المثال الفقرة الأخيرة من الفصل (٢٥) من كتاب « الأمير » . فمن الناحية المنطقية نجد أن الجملة الأولى تتناقض مع الجملة الثانية . تأمل قوله : « ونخلص من ذلك الى انه لما كان الحظ قلبا ، فى حين أن الناس يأبون ان يغيروا طباعهم واخلاقهم ، فانهم لن يفلحوا الا متى كان الحظ على وفاق مع السياسة . واذا حدث صدام بينهما فلابد ان يفشلوا . اننى اقول بكل قوة اننى افضل ان يكون المرء مشهورا على أن يكون حذرا ، لأن الحظ امراة ، اذا اريد اخضاعها وجب ضربها وقهرها (ص ١٣٣) ، ففى الجملة الأولى ما يدل على الارادة ، وهى من الفضائل التى نادت بها النهضة . يقول فى ذلك مكيافلى : « ان أسلم وسائل الدفاع وابقاها اثرا هى المبنية على الأعمال والجهود التى يبذلها الانسان من تلقاء نفسه (ص ١٢٩) . ولكن أين هو المنطق فى كل ذلك ؟

هل راى مكيافلى مشكلة فى ذلك ؟ لاشك انه رآها اذا أخذنا بما جاء فى الفصل ٢٥ . ولكنه هو وحده لا يرى فى ذلك اى تناقض منطقى . ولكى نفهم طريقة التفكير عند مكيافلى يجب ان ننظر كيف صاغ هو المشكلة وكيف حلها ، قال : « ان الله لا يريد أن يستأثر بفعل كل شىء بنفسه ، وينزع منا حرية الارادة والاختيار ، ويحرمنا من الشرف الذى يجب أن ينسب الينا » .(ص ١٣٥) . وهذا يعنى أن « الحظ يسيطر على نصف الأشياء التى نفعلها ، تاركا النصف الآخر لنسيطر عليه نحن بأنفسنا » (ص ١٣٠) . وفى توضيح هذين النصفين يكمن التناقض بين الطبيعة الحتمية التى لا تتغير والتحدى الفردى ، بين المعيار المثالى والتجربة العملية . وفى هذا التناقض تكمن الرغبة العارمة فى السيطرة على مجرى التاريخ ، والمأساة المرتبة على ذلك .

بيد أنه اذا كان مفهوم النظرية والتطبيق عند مكيافلى لا يتفق مع مفهومنا نحن فربما لم يكن هناك مبرر لاتهامه بأنه رجل غير منطقى ، لأنه ربما فهم معنى مختلفا عن فهمنا للكلمات التى نستخدمها ، وربما كان يسترشد بمنطق آخر غير منطقنا ، منطق المحتوى والمضمون ، الذى امتازت به ثقافة النهضة .

وفى الفصل ١٥ نجد هذه العبارة الشهيرة : « رأيت من المناسب أن اعرض الأشياء كما تتمثل فى الحقيقة والواقع ، لا كما يتخيلها الناس (ص ٩٠) . لا نزاع فى أنه بدون هذا التقابل والتعارض لا يكون مكيافلى هو مكيافلى . ولكى يتسنى لنا أن نفهم شيئا من كتابه يجب أن نبدا بهذه العبارة . ولكن ماذا تعنى بالضبط ؟ ما هو الحد الذى يقف عنده رفضه الجرىء للتحدث عن الجمهوريات والامارات الخيالية التى يحلم بها الناس والتى لم يكن لها وجود قط فى الحقيقة والواقع ، لكى يشغل نفسه بالسياسة الواقعية ؟ الحــق أن التعارض بين « كيف يجب أن يعيش الانسان » وبين « كيف يعيش الانسان بالفعل » (أى بين ما يجب أن يكون وما هو كائن) هو الشىء العجيب الجديد الذى جاء به مكيافلى ، وطريقة التفكير العلمى التى امتازت بها أوربا الجديدة . بيد انه يجب ان الا يعزب عن البال أننا أمام كاتب من كتاب النهضة ، ووراءه بلاشك عدة اجيال من « رجال الاعمــال » الواقعيــين فى فلورنسا ، ولا لشىء غير ذلك . ثم ان عبارة « الأشياء كما هى فى الحقيقة والواقع هى دائما صورة معينة للحقيقة الواقعة . ولقد كان مكيافلى من الرجال الذين قوضوا دعائم الثقافة الدينية والاقطاعية فى العصور الوسطى ، ولكن من الحظر ان ننسب الى كتابه التحليلى الشفاف أسلوبا من التفكير لم يظهر الا بعده بزمن متأخر ، أى بعد عصر النهضة ، وربما يعزى الى النهضة ، ولكنه ظهر فى نهايتها .

وقد ذهب دى سانكتيس الكبير الى ان مكيافلى أضفى الى السياسة طابعا عقلانيا عميقا ، وقال ان المكيافيلية هى « علم وطريقة ، وأوجد ـ لأول مرة فيما يظهر ـ رابطة بين مكيافلى وجاليليو ، هى رابطة « الدراسة الوضعية » . وتابعة على هذا الرأى ل. أولشكى فى كتــابه « مكيافلى : الحكيم » . وقال : ارنست كاسيريه فى ١٩٤٤ ان مكيافلى « حلل الحركة السياسية بالروح التى حلل بها جاليليو الحركة الطبيعية » . وربما انطوى هذا القول على شىء من المغالاة . ويمكننا أن نضيف الى ذلك أفكار الناقد الايطالى الشهير لويجى فيربو الذى نظم مكيافلى مع « اخوته الروحيين » برونيليشى وسنجالو وليوناردو فى سلك واحد ، وقال انهم اصــحاب دراسة منهجية ، وتفكير واحد ، وطريقة دقيقة » .

ومن تلك النقطة الى مولد العلم الحديث اتخذت خطوات قليلة . ذلك أن مئة سنة فقط فصلت بين مكيافلى وبين اثنين بشرا لأول مرة « بالمنهج العلمى الصحيح » هما جاليليو وديكارت . وليس ثمة من شــك فى وجود رابطة وراثية بين مكيافلى وهذين الرجلين ، كما كانت هنــاك رابطة بينه وبين ليوناردو ، ومع ذلك فان هناك فاصلا تاريخيا بين بداية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، ذلك انه على الرغم من وجود تراث مشترك بين ثقافتيهما فان هاتين الثقافتين كانتا من نــوع

آخر . واذا طبقنا المنهج العلمى الدقيق عليهما وجدنا أن منهج مكيافلى العلمى مجازى الى حد كبير ، أما اذا اعتبرناه منهجا علميا بمعنى الكلمة فان ذلك يكون خطأ تاريخيا .

وقد سبق أن رأينا ماذا يفهم مكيافلى من عبارة « الأشياء كما هى فى الحقيقة والواقع » . انه يفهم منها « الطبيعة ، وتقليد الطبيعة ، وثبات الأهواء والنوازع البشرية ، وتقلب الحظ ، ومشاهير القدماء ، ودوق دى فالنتنو — ذلك « الامير الحكيم » الذى عرفه من خلال قراءته لتاريخ ليفى والامير الحكيم الجليل الذى يضارع فى بطولته قورش ، وثيسيوس ، وموسى . والحقيقة كما يفهمها مكيافلى مشدودة بحبل وثيق بين المثل الأعلى والواقع ، بين المعيار العام والحالة الخاصة . وهذا الارتباط الوثيق يبلغ ذروته فى الرجل البطل . على أن منطق مكيافلى هو « القواعد العقلانية » التى تتجلى فى الواقع والحقيقة ، وهى القواعد التى بحث عنها المصورون والعلماء الانسانيون (العالمون بالطبيعة الانسانية) فى عصر النهضة ، انها هى المنطق الذى رآه مكيافلى ولم يره جاليليو . أما الأفكار « الخيالية » ودنيا المثال وعالم الفضيلة — كما نقول نحن فى العصر الحاضر — فهى أفكار غير مبنية على « التجربة » ولا على « العقل » ، ولذلك تتناقض مع صورة المثل الأعلى التى تتمثل فى « الأمير » .

وفى ٢١ يناير ١٥١٥ كتب مكيافلى الى صديقه فيتورى : « صديقى المحترم » :

« لشد ما يدهش كل من أتيح له أن يقرأ خطاباتنا حين يرى ما فيها من التباين . فهو اذا قرأ الصفحات الأولى تبين له اننا قوم نتصف بالجد والوقار ، ونصبو دائما الى معالى الأمور ، ويتصور أنه لا يخطر ببالنا قط سوى معانى الشرف والعظمة . ولكنه عندما يقلب الصفحات الأخرى يجد أن هؤلاء الرجال يتصفون بالحقارة والتفاهة ، وينزعون الى الفجور والخلاعة . بيد أنه اذا رأى القارىء أن سلوكنا تجلل بالعار والشنار فاننى أراه — على العكس — جديرا بالثناء ، لاننا لا نفعل شيئا سوى أننا نقلد « الطبيعة » . وكل من يقلد الطبيعة غير جدير بالملام « اهـ . ومن السهل على كل من يعرف خطابات وأسلوب حياة الانسانيين الايطاليين فى القرن الخامس عشر أن يرى فى هذا الخطاب ، كما يرى فى كثير من خطابات مكيافلى الأخرى (وبخاصة ذلك الخطاب الذى يحكى فيه محادثاته مع القدماء على غرار المحادثات التى تدور بين لاعبى الورق فى الريف) ، صورة الشخصية « العليا » والشخصية « الدنيا » ، بالرغم من الطابع الأصيل الذى تخلعه شخصية مكيافلى عليهما . ولكن العلماء الانسانيين حاولوا دائما التوفيق بين « الأعلى » و « الأدنى » ، بين السامى و (التافه) ،

مع التفرقة الواضحة بينهما ، وبهذا التوفيق امكنهم ان يجعلوا الواقع الذى يعيشون فيه موحدا لا مقسما . اما عند مكيافلى فان الأمر على العكس ، اذ كان يرى ان مسافة الخلف بين الناس واسعة جدا . وفى هذه الناحية بخاصة هدم مكيافلى الفلسفة الانسانية فى عصر النهضة ، حين جعل هذا النمط من التفكير مشكلة فى حد ذاته ، وكان هذا بداية ازمة النهضة .

وقد قام العالم اللغوى الايطالى د. بربرى سكادوتى بتحليل « الامير » ، لا من ناحية الافكار التى يتضمنها هذا الكتاب ، بل من ناحية الاعراب ، والاسلوب ، والمفردات ، وايقاع الالفاظ ، اى كل وسائل التعبير فى اللغة ومعانيها . وقد القت هذه الدراسة الضوء على طريقة تفكير مكيافيلى ، اذ اوضح العالم اللغوى المذكور ان مكيافيلى يبدأ دائما بذكر نماذج مثالية ، دون الاكتفاء بوصف الحقائق . وابان أن لغة مكيافيلى اما أن تسمو بالحقيقة الى أعلى عليين وأما أن تهوى بها الى أسفل سافلين . وبذلك يخلق مكيافلى تباينا واضحا بين المستويين اللذين تقف عليهما الحقيقة ، مستوى الارادة والشجاعة عند البطل الذى يؤدى دورا فعالا فى التاريخ محاولا ان يحقق هدفا حكيما وجريئا ، ومستوى عالم الواقع فى الحياة اليومية الذى يهيمن عليه الحظ كما يشاء فعند مكيافلى اذن تصبح العلاقة بين الاشياء مشكلة معضلة وتتحول الى مواجهة دائمة بين الروح وبين العنصر الانسانى العادى فى التاريخ . وهذا التعارض يكتسب حدة عند مكيافلى لانه مصطبغ بالتشاؤم . وهذا يفسر لنا لماذا تشيع نغمة من الاسى فى أعمال ميكافلى ، حتى فى تمثيلية « مايدريك » الكوميدية .

وأنا أعتقد أن بربرى سكاروتى قد أصاب المحز وطبق المفصل فيما قال . وهذا الصراع بين الروح المثالية والظروف العادية يوحى الينا عقد مقارنة بين مكيافلى وميخائيل انجلو . وفى وسعنا ان نقول أن هذا النحات رأى فكرة كذا وكذا فى المادة ذات القصور الذاتى ، ثم حقق هذه الفكرة عن طريق الحجارة ، وتعامل مع الحجارة بالطريقة التى تتعامل بها السياسة عند مكيافلى مع التاريخ ، ومع الخط الذى يريد بدا قوية لانه امراة . اى أن وجه الشبه بين ميخائيل انجلو ومكيافلى هو أن الاول كان يسعى للجمال « البطولى » فى حين أن مكيافلى كان يسعى للسياسة «البطولية» . وهذه المقارنة قد تحير لب القارىء ، لان الرجلين الفنان والكاتب السياسى ، كانا على طرفى نقيض من وجوه كثيرة ، ومع ذلك كانا ينتميان الى ثقافة واحدة . وكان مؤلف « الامير » بوجه عام اقرب الى روح النهضة العالية مما بدا لنا عندما فسرنا بعبارات عصرية ما امتاز به من حسن الادراك والتعمق فى الامور ، وهو الذى قضى شبابه فى فلورنسا لورنزو والعظيم ، كما فعل ميخائيل انجلو ، وليوناردو .

بيد انه قد حان الاوان لان نتكلم بصراحة عن الاسبـاب التي جعلت موقف مكيافلي في عالم الثقافة موقفا لا نظير له . فانا لا اعرف أي مؤلف آخر من طراز مكيافلي ساءت سمعته ٤٥٠ عاما بعد موته في نظر قـوم جديرين بالاحترام .

ويدعوني الحق أن أقول أن معظمهم لم يقرأ حرفا مما كتبه مكيافلي ، ذلك أن ملايين الناس لا يعرفون اسمه الا عن طريق سماعهم بالمكيافيلية ، المذهب القائل بتبرير أسـوأ ضروب العـذر ، والخيـانة ، والعنف ، والنفاق ، في مجال السياسة . واذا سمع الناس اسم مكيـافلي قالوا : ذلك الذي يقول ان الغاية تبرر الواسطة ؟ وخلف هذه العبارة أحـداث وظروف عديدة جدا بحيث لا يجوز للانسان أن يتهرب من الجواب عنها ، بأن يقول بلهجة الاخصائي المتواضع ان الموضـوع غيـر « علمي » وان مكيافلي غير جدير بالدفاع عنه ، فما هو الجواب اذن ؟

في وسعنا ان نقول أولا ان الافكار والتأمـلات التي يعتقد الناس عادة أنها تعبر عن وجهة نظر مكيافلي الحقيقية (ووجهة نظر المكيافيلية نفسها) ترجع الى القرن السادس عشر ، وان الد أعداء المكيافيلية كانوا هم المفكرين الرسميين والرجعيين من جميع الالوان والاشكال ، من بروتستانت وكاثوليك ، على السواء في ١٥٤٦ وزعت مذكرة على آباء مجلس ترنـت تقول ان « الامير » قد « الفتـه يد الشيطان » وفي ١٥٥٩ أدرجت كل مؤلفات مكيافلي في أول سجل للكتب المحظورة وضعته الكنيسـة » . وهذا الذي قلناه صحيح ، ومع ذلك فاننا نجد من أوائل من اتهم مكيافلي رجالا كبارا من امثال جـان بودان (مفكر سياسي فـرنسي) وكمبانيـلا (فيلسوف ايطالي ؟ .

وفي وسعنا ان نقول أيضا انه من خطل الرأي أن ننحي باللائمة على مكيافلي لاتباعه عادة سياسية كانت متبعة قبل « الامير » وبعده ، وانه يجب النظر الى الآراء التي قررها مكيافلي في ضوء التـاريخ ، ونذكـر أن ما كان يعد « فضيلة » في أخلاق عصر النهضة العليا (النصف الاول من القرن السادس عشر ؟ ، ومظاهر الابتـكار والاصالة والنشـاط والحيوية ، كان ذلك كله يحظى بالاعجاب ، ويعد عملا ساميا وبطـوليا ، بصرف النظر عن الوسيلة التي اتبعت لتحقيق هذه الغاية . ومن عهـد دانتي الى عهد مكيافلي كان الناس ينظرون بعين الاحتقار والازدراء لـكل شخص « عادي » بين الناس . يقول مكيافلي : « الانسـان لا يمـكن أن يكون شريرا خالصا ، ولا خيرا محضا ، لان ضربا معينا من الغدر والخيانة يؤدي أحيانا الى العظمة أو رفعة المنزلة ، وليس الانسان بعاجـز عـن ذلك » (١ ـ ٢٧) ١ هـ .

وما قلناه صحيح ايضا ، ونضيف اليه أن الافكار التى عبر عنهــا مكيافلى فى كتابه كانت جريئة أو مثيرة للاشمئــزاز فى عصره ، وكان مكيافلى يعرف ذلك تمام المعرفة

وفى وسعنا أن نقول انه لا يحق للانسان ان يعزل أحد عنــاصر المذهب الفكرى ع نبقية العناصر الاخرى ، ويستشهد بهــذا العنصر متجاهلا العناصر الاخرى (١) . وجدير بالذكر أن مثل هذا الاسلوب من من التفكير هو مصدر جميع الخرافات التاريخية ، كالقول بأن مكيافلى « ملكى » ، أو انه « جمهورى » ، أو انه « ناصح الطغــاة » ، أو انه «رائد النهضة » . وما قلناه أيضا صحيح ، وبخاصــة اذا علمنا أن هــذا المسلك كان فى كل العصور والدهور مصير كل المذاهب الايديولوجيــة المعقــدة . واذا كثرت المعانى سهل تشويهها ، وان كان فى استطاعتنا ان نعــرف بطريق المنطق اى العناصر يمكن تشويهها وتحريفها على هذا النحــو او ذاك .

وفى وسعنا أخيرا ان نقول ان مكيافلى لم يقل ان كل الوســائل مستحسنة فى السياسة ، ولكن كل ما فعله هــو انه وصــف ودرس « العادة المتبعة » عند أصحاب الامارات والولايات . وحتى لا نبعــد عن الحقيقة ننقل لك نص كلامه : « يحكم على الامور طبقا لغايتها « اى هل تحققت هذه الغاية ؟)لا طبقا للوسيلة (اى كيف تحققت ؟) (نبذة من خطاب ارسله الى سودرينى) . واليك ايضا ما نصح به ، قــال : « دع الامير يقدم على الغزو والفتح ، ويحافظ على دولته . ان وسائله سوف تعد شريفة ، وسوف يثنى عليه كل انسان (ص ١٠١) . وهذه النصائح الدائمة والقوية تنطوى على كل تعليماته التى من هــذا القبيــل ، ولكنها أيضا تدل على موقف مكيافلى الثابت .

لن نصرف ابصارنا عن رؤية الحقيقة ، ولنعترف بصراحــة بــأن كتاب « الامير » كتاب فظيع ، ولكنه ليس فظيعا لان مؤلفه رجــل لا اخلاقى . ومن السهل علينا أن ندرك ان الاخلاق المتعارف عليها لا محـل لها فى هذا الـكتاب بوجه عام : « كل انسان يدرك انه من الامور الجــديرة بالثناء أن يحترم الامير كلمته ، وأن يلتزم فى معاملاته جادة الاستقامة والامانة ، والمكر والخداع . بيد أن التجارب المعاصرة تدل على أن الامــراء الذين حققوا جلائل الاعمال كانوا هم الذين خانوا عهدهم ، وخدعوا الناس بمــكرهم وكانوا فى النهــاية هم الذين تغلبــوا على الذين تمسكوا بالامانة والشــرف (ص ٩٩) .

---

(١) كمن يقول «ويل للمصلين » دون أن يذكر بقية الآية الكريمة « الذين هم عن صــلاتهم ساهون » . (المترجم)

ومن المعروف ان مكيافلي كان أول من درس السياسة في حد ذاتها ، بصرف النظر عن الاخلاق ، وان هذه الدراسة كانت اكبر خطــوة الى الامــام ، لا فيما يتعلق بالتدين المفــرط في العصور الوسطى فقط بل كذلك فيما يتعلق بالنزعة الانسانية في عصر النهضــة ، الداعيــة الى التوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة .

ومن غريب المتناقضات ان هذه الخطوة التقدمية من جانب احــد مفكري النهضة كانت مبنية كلها على مقدمات اخلاقية . ولم تكن هــذه المقدمات من الامور التي يستسيغها العقل بسهولة : « ان الرجل الذي يطمع في أمر من الامور ، ثم يلجأ دائما الى الخداع من أجل ذلك الشيء ، ليس خيرا تماما ولا شريرا تماما ، ولكن الشر مركوز في الانسان غالبا ، وهو اقرب الى طبيعة الانسان من الخير » ا هـ .

ثم يستطرد مكيافلي بأسلوب تهكمي قائلا : « عندما يمارس الناس الغدر والخيانة والشر الى ابعد حد يصبح من الضروري أن يتخلص العالم من الكائنات البشرية باحــدى طرق ثلاث : الطاعون ، أو المجاعــة ، أو الفيضــان . وبذلك لا يبقى مــن البشر الا قليــل ، وحينئــذ يضطر هــذا القليــل بعد ما عاني من الآلام الى التمسك بأهــداب الفضيلة وآداب السلوك اكثر من أسلافه » (٢ ــ ٥) . وربما لا نرى بنا حاجة ، بعد هذا القــول ، الى التمــادي في الكلام الى حــد القول بأن مــؤلف « الامير » استاذ في علم الاخلاق . اذا كانت هــذه هي طبيعة البشر ــ وهنا تكمن المشكلة ــ فمن الخطل أن نذرف الدموع عليها ، ونــزجي المواعظ الى الناس . ويردد مكيافلي دائما قوله : « هذه الوسائل في غاية القسوة ، وهي أعدى اعداء الحياة نفسها ، لا حياة المسيحيين فحسب ، بل حياة الانسانية كلها . يجب على كل انسان أن يتجنبها ، ويؤثر ان يظل مواطنا بسيطا على أن يصبح ملكا عن طريق تدمير البشرية . ومــع ذلك فمن أراد اختيــار الطريق الصحيح المشار اليــه ، ويحتفظ بالقوة والسلطان ، فان عليه أن يلجأ الى الوســائل الشريرة » (١ ــ ٢٥) يجب أن نقبل السياسة كما هي في الواقع . ولما كان مــكيافلي يختصر الطبيعة البشرية لا الفضيلة فانه لم يرد ان يغلق الباب في وجه الاولى ليفتحه للاخيرة . ويقول مكيافيلي : هذا هو عالم السياسة ، وعليــك أن تفوز في هذا العالم بعد أن تكفل لايطاليا أسباب السلام والحظ السعيد .

وليس الفظيع في « الامير » ان مؤلفه رجل لا أخلاقي ، بل الفظيــع فيه هو المشكلة التي يعرضها المؤلف . واظــن أن الذين يفندون هــذا الكتاب انما يكرهون مكيافلي لانهم يجدون من الصعب عليهــم ان يناقضوه والواقع أن الموقف الاخــلاقي المحض لا محــل له هنــا لانه يغــير ضميم

المشكلة ، ويتهرب من الحقيقة . وفى جل المشكلات غير السياسية لا يجد الرجل الاخلاقى اى صعوبة فى التمسك بالاخلاق . وليست المشكلة هى معرفة أى الامرين افضل : العظمة الاخلاقية ، أم النجاح السياسى ، بل التوفيق بين الاثنين : احترام المبادىء ، والعمل السياسى المحسوب ، لان القضية المطروحة ليست هى رفض الاخلاق لعالم السياسى القذر ، والسمو فوق الاعتبارات السياسية ، والبحث عن المعانى الانسانية خارج دائرة السياسة ، بل هى قضية الاخلاق السياسية التى تهدف الى تحقيق المنفعة ، مطلق المنفعة ، أى منفعة تتنافى مع الاخلاق بمعناها الصحيح ، وان خلت من الخيانة وعدم الامانة ، وفى هذا الصدد نجد أن الفشل « الرفيع » ليس بأى حال أفضل من النجاح « الوضيع » ، فقد يكلفنا هذا الفشل احيانا ملايين الارواح البشرية ، ولا شك أن النجار الذى يصنع كراسى لا يمكن ان يجلس عليها أحد يكون نجارا شريرا حتى ولو كان أمينا ، لا يشرب الخمر .

هذا — على وجه التقريب — ما كان يدور فى ذهن مكيافلى عندما كتب انه لو تحلى الامير بالصفات الحميدة فقط لكان ذلك أمرا عجيبا . وانه لمن سوء الحظ أن ليس فى الامكان التحلى بكل هذه الصفات ، أو التمسك بها على الدوام ، « لان الظروف الانسانية لا تسمح بذلك » . وهذا هو السبب أن « الانسان الذى يريد أن يتصرف دائما طبقا لمقتضيات الفضيلة من كل الوجوه يبوء بالفشل فى غمار الكثيرين من غيره الذين لا يتمسكون بالفضيلة . ولذلك اذا أراد الامير أن يحتفظ بحكمه وجب عليه أن يتعلم كيف لا يكون رجلا فاضلا ، وأن يتمسك بالفضيلة أو لا يتمسك بها حسبما تقتضيه الحاجة » (ص ٩١) . وبعد أن وصل مكيافلى الى هذه النتيجة لم يتردد فى المضى الى نهاية الشوط ، ففى حديثه عن العقد الاول من حياة ليفى نراه يندد بتصرف باليونى ، طاغية بيروجيا ، لانه سمح للبابا جوليوس الثانى ، الذى دخل المدينة أعزل من السلاح ، ودون أن ينتظر وصول جنوده ، بأن يعزله عن الحكم ، دون أن يغتنم هذه الفرصة الذهبية والرائعة ليذبح الحبر الاعظم (البابا) . وكان مكيافلى يرى أن احجام الطاغية عن ارتكاب تلك الفعلة الشنعاء لم يكن بسبب طيبة قلبه ، ولا استجابة لوحى ضميره ، لانه

سبق أن أغرى اخته بالفحشاء ، وأودى بحياة العديد من أفـراد اسرته فى سبيل الحكم ، وانما كان السبب فى احجامه انه كان يفتقـر الى الجرأة على ارتكاب هذا العمل العظيم الذى « كان كفيلا بحمل كل انسان على الاعجاب بشجاعته ، كما كان كفيلا بتخليد اسمه فى سجل التاريخ ، لكونه اول من علم البابوات أن الذين يعيشون ويحكمون طبقا لما يمليه عليه الواجب يلقون كل ازدراء واحتقار . ثم انه لو كان فعل ذلك لكانت عظمة فعله تفوق ما ينطوى عليه من العار والاخطار » (١ ــ ٢٧) .

ومن الواضح الجلى أن أحدا لم يغفر لمكيافلى مثل هذا التفكير ، ولا مثل هذا الاسلوب فى التفكير . وهل بنا من حاجة لان نذكر القراء بأن آراء مكيافلى تنتمى الى بداية القرن السادس عشر ، واننا حين نتأمل بصورة جدية ، وبدون خطب أخلاقية ، منطق « الامير » المحزن ، فان ذلك لا يعنى بالضرورة اننا سعداء بنصائح مكيافلى . وانه لمن العبث بعد مرور خمسة قرون أن ننحى باللائمة على مكيافلى لتحبيذه الاغتيال السياسي فى عصر كان فيه هذا الاغتيال شيئا عاديا ومألوفا . وأهم من ذلك بكثير ان نقبل التحدى الحقيقى الذى ذكره هو ، والذى لا يزال قائما حتى اليوم ، وهو أن مشكلة مراعاة الاخلاق فى السياسة لا تحل بأن ننقل الى ميدان السياسة نقلا آليا تلك المعايير الاخلاقية التى يسترشد بها الفرد فى حياته الخاصة ، لان ذلك ضرب من السذاجة المفرطة ، فضلا عن كونه امرا غير قابل للتحقيق .

ونود أن نؤكد منعا لاى نوع من سوء التفاهم ، وعزاء للذين لا تحتمل اعصابهم قراءة كتاب « الامير » ، أن من عادة الرجال الذين يراعون آداب السلوك فى كل الظروف مراعاة هذه الآداب أيضا فى المعترك السياسى ، لانهم ــ أولا ــ يستجيبون لوحى ضميرهم ، لا فى سلوكهم الشخصى فقط بل أيضا فى سلوك شركائهم واقرانهم . وهذا لا ينصب على النتائج التاريخية المباشرة فقط ، بل كذلك على النتائج البعيدة وغير المباشرة لتصرفاتهم . كما أنه يجب أن لا نستبعد أن هؤلاء الرجال انفسهم يضطرون ــ تحت صدمة الحاجة الى مقاومة الوحشية الشرسة والنفاق الصارخ فى النظم الدكتاتورية ــ الى اعادة النظر فى مفهومهم لآداب السلوك . حقا ان الاخلاق تولد فى لحظة الاختيار الذى يمارسه الانسان تحت مسئوليته لا بتطبيق نماذج معدة من قبل . وأهم مشكلة أخلاقية فى السياسة والتاريخ هى فى النهاية معرفة المرء بحدود تلك المسئولية .

وجدير بالذكر ان الحلول التى اقترحها مكيافلى لا يمكن قبولها . ولكن المشكلة لا تزال قائمة ، ذلك أنه ما دامت القضية هى قضية السياسة والاخلاق ، وقضية البواعث والقيم العقلانية ، فان مسألة المعيار تواجهنا بطريقة أو بأخرى . والحل العملى لهذه المشكلة يتطلب اختيارا صعبا ، وأحيانا بسبب هذا الاختيار عذابا للانسان . وليس من شأن الموقف المتصلب الذى لا مرونة فيه أن يجعل هذا الاختيار اكثر سهولة ويسرا . ونحن نعرف أن الرجال يمارسون هذا الاختيار بالنسبة لشكل المجتمع ومستواه ، وان تناقض الوسائل والغايات يرتكز على تناقضات التطور التاريخى ، كما نعرف ان المكيافيلية قد اصبحت — فى القرن العشرين الذى طرات فيه على الاوضاع السياسية تغييرات جذرية فى الديمقراطية الحقة التى تكفل حقوق الاقليات ، وحرية الاعلام ، وتعدد النظم السياسية — بغيضة من الناحية الاخلاقية وشديدة الخطر الى اقصى حد ، ولا يقتصر امرها على ذلك ، بل لقد اصبحت فكرة عتيقة عفى عليها الزمن ، وهنا يكمن الامل .

أقول المكيافيلية ، ولكنى بالتأكيد لا أقول نيقولو مكيافلى . ذلك أن أى حل لمشكلة الغاية والوسيلة يوجد امام « الامير » لا قبله ، بمعنى ان هذا الحل يتطلب مناقشة ابتدائية للمشكلة التى يحتويها ذلك الكتاب الاسطورى .

والحق أن مكيافلى لا يزال واحدا من الكتاب الذين ندير الحوار معهم ونتجاذب معهم أطراف الحديث . وصحيح ان مكيافلى لم يكن فيلسوفا ولا فنانا ، ولكن اذا درسنا الهيكل الداخلى لتفكيره تبين لنا انه كان قبل كل شيء فيلسوفا وفنانا و« رجلا عالميا » ، شأنه فى ذلك شان الكثيرين من معاصريه ، لا لتعدد أهتماماته فحسب ، بل أيضا لعمق هذه الاهتمامات .

ولكن ما اسوأ المصير الذى آل اليه أمر مكيافلى ، وما كان أصعب فهم هذا الكاتب الذى عبر عن آرائه بدقة وبساطة وجراة كثر من اى مفكر آخر من المفكرين الذين الفوا باللاتينية . لقد اتخذت الاجيال التالية من اسمه علما على مذهب جديد ، وآثر بنو وطنه فى ١٥٢٧ عليه رجلا اسمه فرنسيسكو تاروجى ، ليكون مستشارا ثانيا للجمهورية . وفى ١٥٤٩ أعاد ذكره الى الاذهان « جيامباتستا بوسينى » الفلورنسى بهذه الكلمات : « لقد مقته الناس قاطبة بسبب كتابه « الامير » ، فالاغنياء اعتقدوا أن « الامير » هو الذى حمل الدوق على تجريدهم من ثروتهم ،

والفقراء اعتقدوا انه جردهم من حريتهم ، و « البيانيوني » اعتقدوا انه هرطيو (مارق من الدين) . أما الجديرون بالاحترام من الناس فقد اعتقدوا أن خطة من النذالة والوقاحة أكبر من خطتهم ، وعلى « الجملة كان الجميع يكرهونه » .

ولكن فرنسيسكو جوتشيارديني – ولعله الرجل الوحيد الذي كان يضارع مكيافلي أو يقاربه في علم التاريخ والفكر السياسي – كتب عنه في ١٥٢١ انه « رجل تختلف آراؤه اختلافا غريبا عن الآراء الشائعة ، وانه ابتدع أفكارا جديدة وغير مألوفة » ا هـ .

وبعد مرور أربعة قرون ونصف قرن من الزمان لم يفقد مكيافلي شيئا من هذه الصفات .



المقـــال فى كلمـــات

تثير الثقافة فى العصر الحاضر مشاكل معقدة ذات ابعـــاد عالمية . وتهتم الحكومات والهيئات العامة برفع المستوى الثقافى لافراد الشعب ، كما تهتم بنشر الثقافة ، بالتربية والتعليم ووسائل الاعلام . كل هذه عمليات تحتاج الى تحليل علمى منهاجى يعتمـــد على معلومات اجتماعية اقتصادية ، ونظام دقيق من المؤشرات التى تدل على التطور الثقافى ، مؤشرات اجتماعية واقتصادية ، كميـــة ونوعية ، عامة وخاصة .

وفى مستهل القرن الحالى جرت اولى الدراسات العملية التى تستخدم الاساليب الكمية لقياس مستويات التطور الثقافى . وفى هذا الخصـــوص يعلق الكاتب على اعمال أ. أودن ويشرح اتجاهات البحث فى روســـيا ، ويعلق كذلك على عمل أ. نوفلر العالم الامريكى الذى اقترح عدداً من المبادىء لاجراء القياس فى مجال الفن مستعينا بمجموعة من مؤشرات الجـــــودة،

الكاتب: سيرجى ن . پلوتنيكوف

ولد عام ١٩٢٩ . درس بمعهد الفن المسرحى ومعهد الفلسفة بأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتى . رئيس قسم البحوث الاجتماعية بمعهد البحث العلمى فى الثقافة ، رئيس شعبة علم الاجتماع والثقافة والفن بجمعية علم الاجتماع . الف العديد من المطبوعات ، منها « الانسان والفن » ١٩٦٨ ، و « المشاكل المنهاجية فى الثقافة الفنية » ١٩٧٨ .

المترجم : أحمد رضا محمد رضا

ليسانس الحقوق من جامعة باريس ، دبلوم القانون العام من جامعة القاهرة ، مدير بالادارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا) .

واقترح نموذجا لمجتمع تخيله ذا ثقافة رفيعة . ويبدى الكاتب رأيه فى هذا الاقتراح الاجتماعى لكل من الكاتب والفنان المسرحى فى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى .

ينتقل الكاتب بعد ذلك الى مفهوم التطور فى علم الاجتماع فى مضمار الثقافة الفنية ، ويتحدث عن عملية تحليل اجتماعى لهذه الثقافة تتناول النوع الفنى ، وأشكال الانتاج الفنى ، وعمليات التطور الاجتماعى والوظيفى ويقترح خمسة مبادىء لدراسة منهاجية لقوانين تطور الثقافة الفنية ومؤشراتها الاجتماعية : (١) الحاجة الى اساس علمى ، (٢) مستويات الدراسة : (أ) مستوى نظرية صوصيولوجية عامة ، (ب) مستوى نظرية صوصولوجية خاصة ، (ج) مستوى البحث الصوصيولوجى التجريبى ، ويتيح مؤشرات كمية قابلة للقياس تنتج وصفا منهاجيا متكاملا لتطور الثقافة الفنية ، (٣) دراسة منهاجية ، تصف تطور الثقافة الفنية تبعا لنظام محدد من الاحداثيات له ثلاثة ابعاد : عمودى ، وافقى ، وديناميكى ،

(٤) تصنيف المؤشرات ، ويجعل لها انماطا ثلاثة : (أ) مؤشرات كمية ،وأخرى كيفية ، (ب) مؤشرات مباشرة وأخرى غير مباشرة ، (ج) مؤشرات مركبة وأخرى بسيطة .

ويعتقد ماركس امكان قياس حالة المجتمع والثقافة تبعا لموقفهما من المرأة ، أما الكاتب فيرى الى جانب موقف الانسان من المرأة ، فان موقفه من الطفل يمكن ان يكون بمثابة مؤشر يدل على مستوى تطور المجتمع

وهناك بالنسبة الى صوصيولوجيا الثقافة الفنية ثلاثة اتجاهات تستجيب لثلاثة أنماط من المطالب : مطالب علمية ، ومطالب اجتماعية سياسية ، ومطالب ذات صفة حكومية

أصبحت مشاكل الثقافة فى عالم اليوم مشاكل عالمية ، أسوة بمشاكل حماية البيئة واستخدام موارد الطبيعة استخداما عقلانيا ،والوضع السكانى ، ونزع السلاح الدولى ، ومنع الحروب .. ونحن نتحدث عن (انفجار فنى) بالنسبة للاهتمام القوى الذى تستيثره الثقافة فى الوقت الحاضر) والحاجات المتزايدة فى هذا المضمار . ولنا أن نتوقع أن يستمر هذا التطور . ولكن ترى ماهو المعنى الاجتماعى لهذه العملية ؟ وماهو مصدرها ؟ وبأى شىء ترتبط ؟

ويدل الاهتمام المتزايد بالثقافة ، فى نظر الكثيرين من علماء الاجتماع الغربيين على انتقال عدد من البلاد الى مجتمع (مابعد عصر الصناعة) ، ولو أن هذا الاهتمام قد يكون ظاهرة اصلية تمثل الاحتجاج التلقائى على نمط (الهيبز) ، ولكنه من نوع فكرى ، وبنزعة مضادة لسيادة الفنيين .

وقد تضمن دستور الاتحاد السوفيتى الجديد رفع المستوى الثقافى للعمال فى نطاق المهام الرئيسية للدولة . ان رفع المستوى الثقافى للشعب كافة ، مع زيادة رفاهيتهم ، هو عنصر لاغنى عنه من التطور المتناسق للمجتمع واسلوب الحياة الاشتراكية ، وتربية الانسان الجديد ، وتكوين وعى الجماهير وفى هذا الصدد نميز من جهة انتاجا قويا للقيم الفكرية الحالية . والواقع أن هناك اعدادا هائلة من الناس يعملون فى مجال الخلق (حوالى ٢٣ مليونا من الفنانين الهواة) ، وهناك من جهة أخرى نمو فى استيعاب القيم الفنية بفضل توسيع دائرة نشر الثقافة نشرا منهاجيا ، وبخاصة عن طريق الاعلام الجماهيرى ، وبفضل اتساع مجال الثقافة فى أوقات الفراغ التى يملكها الانسان ويثرى بها .

ولكى يتسنى تحليل كل هذه العمليات ذات الابعاد العالمية والاقليمية والقومية ، وحل مشاكل التوجيه العملية ، نحتاج الى معلومات اجتماعية

اقتصادية منهاجية صحيحة اما الاحصائيات الاقتصادية الحالية فانها لاتعطينا فكرة كاملة واضحة عن اصول منطق الثقافة ، ويجب أن تكمل بالمعلومات الاجتماعية . ولجمع هذه المعلومات نحتاج الان الى نظام دقيق من الدلالات (أو المؤشرات) عن التطور الثقافي ، وهذى حقيقة كثيرا ماتأكدت فى الندوات الدولية ووثائق اليونسكو .

ومن الواضح أن نظاما من هذا النوع يجب ان يعبر عن فكرة عامة ، ويشمل مؤشرات اجتماعية واقتصادية ، كمية وكيفية ، عامة وخاصة ، تحيطنا علما بفكرة أساسية فى علم الاجتماع ، هى (مستوى التطور الثقافى) الذى يتضمن (مستوى تطور الثقافة الفنية)

ان البحث عن المبادىء التى تتيح قياس مستوى تطور ثقافة او فن بوساطة مؤشرات دقيقة بنوع ما هو تقليد شديد القدم . وانا لنجد افكارا من هذا النمط لدى الفيثاغوريين (اتباع فيثاغورس) ، ومفكرى عصر النهضة وفنانيه ، وكذا فى عصر (التنوير) والعصر الحاضر . ويتمشى هذا البحث مع الثورة العلمية التكنولوجية باستخدام الحاسب الالكترونى ، وترجع اولى الدراسات العلمية التى تستخدم الاساليب الكمية الى مطلع القرن الحالى ، وكتاب أ. أودن (١) مثل جيد . فقد استند المؤلف الى دراسة ٦٣٨٤ سيرة من سير الادباء الفرنسيين ، وهى دراسة اجراها باستخدام طريقة لعلنا نطلق عليها اليوم اسم (تحليل المضمون) ، وتستهدف الكشف عن ذروة تطور الخلق الادبى ، فأثبت بالاحصاء ان ازدهار الموهبة يتأثر بعوامل جغرافية واتنولوجية ، ولكن التأثيرات الحاسمة هى الصادرة من الحكومة (اى البيئة الادارية) ، والتربية ، وحالة الاباء الاقتصادية والاجتماعية . وقدر (اودن) انه اذا تساوت الموهبة فان ابن الارستقراطيين لديه فرصة أكبر بمئتى ضعف مما لدى الابن من طبقة العمال لتنمية موهبته واستكمالها . كذلك بحثت الاسطاطيقا (علم الجمال) التجريبية (ج.ت. فيشتر ، ول. ب. ويتمر ، و أ. مومان) فى عدد العوامل عن تعبير عددى لتأثير الجمال .

واصطدمت كل هذه المحاولات من اجل (قياس) الفن بعقبات شخصية ــ كالاحتجاج العاطفى العنيف الذى صدر من (عصبة تاريخ الفن) وزعيمها شارل لالو ــ وكذا موضوعية ، وهذه اشد خطورة ، فلم يكن للعلم حتى الوقت الحاضر اى نظام كامل من المؤشرات والكميات التى يمكن قياسها وتعطى تقديرا دقيقا شاملا لتطوير الثقافة والفن وهذا شىء يسهل فهمه ، لان استيفاء مثل هذا النظام يقتضى بحثا طويلا مجهدا لم يشرع العلماء فى الاشتغال به الا فى الوقت الحاضر .

---

(١) أ.اودن : « نشأة عظماء الرجال » ، الجزء الثانى ، باريس ، ١٨٩٥ .

وفي روسيا يتركز هذا البحث في (المجلس العلمي للسيبرنتيكا) وهو قسم من أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي الجنة لتطبيق الاساليب الصحيحة لدراسة الثقافة الفنية) ، وجمعية علم الاجتماع السوفيتية (شعبة مركزية للدراسة العلمية لعلم اجتماع الثقافة الفنية) . وانا لنتقبل بارتياح اعمال زملائنا الاجانب الذين بدأوا بالفعل في تحليل) فن قياس الفن) .

يطيب لنا قبل أن نعرض فكرتنا أن نعلق بايجاز على عمل الفن توفلر (١) المتع ، وهو عالم أمريكي ، افترح عددا من المبادىء لاجراء في مجال الفن بوساطة مجموعة من مؤشرات الجودة

يقترح الاستاذ توفلر نموذجا لمجتمع خيالي يصفه بأنه ذو (ثقافة رفيعة) . هذا المجتمع له خمس عشرة صفة : (١) أهمية الانتاج الثقافي وثراؤه (٢) تنوع هذا الانتاج بصورةغير عادية ،(٣) كماله التقنى ،(٤) عصرية الاعمال المبتكرة في مقابل الفن في الماضي ، (٥) العدد الكبير من الروائع الناتجة ، (٦) درجة عالية من التعقد في الاعمال ، (٧) هذه الاعمال ترضى اذواق جمهور خبير ، (٨) ازدياد مطرد في عدد الجمهور الواعي ، (٩) اسهام عريض في النشاط الثقافي ، (١٠) زيادة في عدد الفنانين الهواة ، (١١) اللامركزية الجغرافية للمؤسسات الفنية ، كالمسارح والمتاحف ، (١٢) المكانة السامية التي يتمتع بها الفنانون ، وبعامة من يزاولون نشاطا فنيا ، (١٣) ارتفاع أجورهم (١٤) وجود عباقرة حقيقيين بينهم ، (١٥) التقدير والقبول اللذان يلقاها الانتاج الفني لهذا المجتمع في الخارج .

تلك هي المؤشرات المتعلقة بمجتمع ذي ثقافة رفيعة ، الا ان توفلر لايعتبرها اجبارية ، فهو على العكس من ذلك يطلب ملاحظات انتقادية،وسوف نوجه أليه بعضا منها . ويشمل تعليقنا ملحوظات رئيسية ثلاثا اولاها اجتماعية . وثانيتها فنية جمالية ، وثالثتها منهاجية .

الملحوظة الاولى : للصورة التي تخيلها الاستاذ توفلر لمجتمع المستقبل تأثير علينا قريب الشبه من تأثير صورة تجريدية ، لا لاننا نعتبر أن كل الظواهر الخيالية تجريدية بالضرورة ، ولكن لاننا نعتقدأن أىمجتمعمستقبلى نتخيله اليوم لابد ان يتطور اعتبارا من هياكل اجتماعية موجودة الان بالفعل وانطلاقا من نمطى المجتمع المتضادين — الاشتراكي والرأسمالي — فان الملاحظات التي يمكننا ان نبديها بخصوص الاتجاهات الثقافية الحالية في كل من هذين المجتمعين لابد ان تتيح لنا ان نضفي بعضا من الحقيقة على مجتمع الثقافة الرفيعة الذي نبنيه . فاذا كان المؤلف الذي يصور نموذجه الخيالي للمجتمع ، ويوضح انه يقصد مجتمعا (فيما بعد عصر الصناعة) علاوة على نمطه الامريكي ، قد حاول أن يجسد نموذجه بالمقابلة بين الوضعين

---

(١) الفن توفلر : « فن قيـاس الفن » ، صوصيولوجيا الفن والادب : ريدر ، نيويورك، وشنطن ، ١٩٧٠ م .

الحاليين الشئون الثقافية فى النظامين المتعارضين ــ وبالتحديد فى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى ــ وبالاشارة الى كل من المؤشرات التى اقترحها هو نفسه ــ ولنقل مكانة المهن الفنية فى المجتمع ــ فانه سوف يستطيع أن يؤكد مثلا أنه تبعا لمسح قومى اجرى فى الولايات المتحدة على مقياس مدرج لتقويم تسعين مهنة وجد الكاتب فى المرتبة الحادية والثلاثين ، وشخصية مسرحية فى المرتبة الثانية والخمسين ، فى حين أن الكاتب فى الاتحاد السوفيتى يشغل المرتبة الثالثة ، والشخصية المسرحية المرتبة الثامنة . وتتيح لنا هذه المقارنات ، مرة اخرى أن نوضح أن اى نموذج مجرد للمجتمع ، حتى ولو كان متخيلا ، ولكنه علمى فى مضمونه ، يجب أن يبنى على أساس من فهم دقيق وعميق لطبيعة مجتمع المستقبل واشكاله الرئيسية من خواص وبنيان اجتماعى ذلك لان الفروق فى اشكال الخواص هى التى تحدد فى النهاية الفروق التى نجدها فى سائر الاعتبارات وبخاصة تلك التى تتعلق بالقيم الثقافية . من هذا تأتى الحاجة الاولى الى ايجاد مؤشرات فى النموذج تبين نمط البنيان الاجتماعى لهذا المجتمع ذى (الثقافة الرفيعة) .

الحوظة الثانية : فى رأيى ان وصف فن المستقبل فى المجتمع الذى تخيله توفلر فكرة خاوية . قيل لنا أن الاعمال الفنية سوف تكون كثيرة ومنوعة ، ومستوفاة من الوجهة التقنية ، وانه سوف يكون هناك الكثير من الروائع ، وهكذا دواليك . ولكن ماذا يكون التوجيه الفنى لهذا الفن ؟ هل نكون واقعيا ، ممثلا لاشكال الحياة ، ومن ثم يكون امتدادا للتقاليد الانسانية الكبرى فى تاريخ الثقافة العالمية ؟ او لعله سيكون فنا متصورا بروح النزعة الشكلية المعاصرة (عصرية موجزة) ؟ للاجابة على هذا السؤال نحتاج الى دلالات عن طبيعة ايديولوجية هذا المجتمع المستقبلى ذى (الوفرة الثقافية)

الملحوظة الثالثة : ان المبدأ الذى يصف مجتمعا ذا ثقافة رفيعة ،وكذا اختيار المؤشرات المناظرة ، امران اتفاقيان بنوع ما ويعترف المؤلف نفسه بذلك . ومنطق اختيار المؤشرات ومعاييره لاأساس له . مثال ذلك اقتراح مبدأ لامركزية المؤسسات الفنية (ولنا أن نسميها منشآت) ، كالمسارح والمتاحف ، غير أنه لم يوضح التشكيل الواجب لموظفى هذه المؤسسات ويقول ان ذوق الجماهير قد تربى ، ولكنه لم يقل شيئا عن مدى علم الجماهير بما يختص بالفن . قصارى القول أن مجموعة المؤشرات المقترحة لاتستجيب لنظام ، ولاتقوم على مستويات وهذا أمر يسهل فهمه ، ذلك لان النموذج المقصود ومؤشراته لاتقوم على نظرية واحدة ، ومفهوم منهاجى وتولد عن ذلك الصعوبات التى صادفها الاستاذ توفلر عندما اراد أن يمضى بفكرته المتعة ومشروعه الجرىء الى الواقع العملى .

وكنقطة بداية فان لمفهوم التطوير المعبر عنه فى صوصيولجيا (علم الاجتماع) بالثقافة الفنية ، وبالتالى اعداد نظام من مؤشرات اجتماعية لمستوى تطور الثقافة الفنية ميثودولجيا (منهاجا) مادية جدلية ، تتيح لنا أن نتصدى لموضوع الدراسة بأكمله وبأسلوب ديناميكى .

ترى ماذا تمثل الثقافة الفنية كموضوع للدراسة ؟ انها تمثل مجموعة من المظاهر والعمليات والعلاقات المرتبطة بالنشاط الفنى للانسان ، تتجه الى انتاج القيم الفنية ، او نشرها ، أو استيعابها .

ويمكن النظر فى الثقافة الفنية ، فى عملية تحليل اجتماعى ، فى عدة أضواء : فى ضوء النوع الفنى ، من مسرح ، وموسيقى ، وأدب ، وفنون تشكيلية ، وسينما ، أو أشكال الانتاج الفنى ، كالفن المهنى ، أو الاتصال الجماهيرى (التلفزيون ، والراديو ، والصحافة) ، والابنية وتجميل البيئة ، والملابس ، والمظهر الخارجى للمدينة ، والحرفية وابتكارات الهواة الفنية ، والفولكور . وأنماط الانتاج الفنى ، الاعمال الحديثة ، وأعمال التراث القديم ، والانتاج القومى ، والانتاج الاجنبى ، وانتاج امة ، او قارة : انتاج اوربى ، او آسيوى ، أو على نطاق أوسع : غربى أو شرقى ، وهكذا دواليك . وكل الذخيرة المتضمنة فى هذا المجال ، وعمليات التطور الاجتماعى والوظيفى . ابداع الانتاج الفنى ، وحفظه ، ونشره .

ان دراسة القوانين الاجتماعية الخاصة بتطور الثقافة الفنية فى تعبيرها الكمى والكيفى بوساطة مؤشرات يمكن قياسها امر مستطاع ، اذا استعنا بالطرق العلمية الحديثة ، وبخاصة الاسلوب المنهاجى المعقد الاكثر ملاءمة للموضوع نظرا لشدة تعقده .

والآن وقد عرضنا هذه الشروط فانا سوف نقصر على ابداء ملاحظتنا على المبادىء المنهاجية الخمسة التى نقترحها لاجراء دراسة منهاجيةلقوانين تطور الثقافة الفنية ، ومؤشراتها الاجتماعية .

١ ــ الحاجة الى أساس علمى

الطريقة التقليدية لدراسة قوانين تطور الثقافة الفنية هى طريقة تاريخ الفن . ولنا أن نقول فى هذا : (الفن من اجل الفن) . ان نصوص تاريخ الفن (اذا استبعدنا التاريخ الواقعى للفن) أقرب الى الفن منها الى العلم . انها تعرض الحقائق فى اسلوب فردى غير قابل للتقليد ، اسلوب مؤلفيها ، وتعمل جاهدة على أن نعطى وصفا دقيقا للظواهر الفنية ، ولها (تلون) عاطفى . وهى فى ذاتها نتيجة لايمكن لاى مؤلف آخر ان يستنسخها وهى مستقلة عن الاثر المتراكم . وهكذا دواليك . بعبارة اخرى هذهالنصوص

(مثلا : النقد الدرامى) هى بنوع ما ترجمة ننتقل بها من لغة فن ما (المسرح) الى لغة فن آخر (الادب) . ومع ذلك فحين تتعلق المسألة باجراء تخطيط واتخاذ قرارات فى موضوع ثقافى فانا نحتاج الى معالجة مختلفة عن ذلك كل الاختلاف ، معالجة قد نسميها (علم الفن) . ويجب اثبات النتائج المتحصلة من البحث الاجتماعى الاقتصادى اثباتا كميا دقيقا عن طريق الحساب ، واستعادتها تجريبيا ، والتحقق منها بشروط مقبولة وينبغى أن نكون قادرين على اعطاء الاولوية للتفسير الاكثر بساطة حين نجد انفسنا ازاء تفسيرين معقولين ، وأن نأخذ فى اعتبارنا التأثير التراكمى . ولن يكون نظام مؤشرات تطور الثقافة الفنية اداة فعالة لصوصيولوجيا الثقافة الا اذا روعيت هذه الشروط (وشروط اخرى) ، وهى التى تسمح لنا بوضع المعرفة المتحصلة على أسس علمية .

٢ ـ مستويات الدراسة المختلفة

يقوم المنهاج الذى اخترناه للتحليل الصوصيولوجى على ثلاثةمستويات تميزها المعايير الاتية : موضوع الدراسة باعتباره نظاما ، والطرق المستخدمة لاجراء هذه الدراسة ، واللغة المستخدمة لتعريف الموضوع ، وهناك اخيرا التنفيذ الذى قد يكون تبعا للظروف نقطة بداية الدراسة ونقطة نهايتها ، ويشمل التنفيذ ضم التخطيط والمقاييس التنظيمية التى تتجه اليها المعلومات المتحصلة عند كل من المستويات الاتية :

المستوى الاول : هو مستوى (نظرية صوصيولوجية عامة) هى المادية التاريخية فى منهاجنا المادى الجدلى . عند هذا المستوى يتخذ النظام الاجتماعى فى مجموعة موضوعا للدراسة ، أى المجتمع فى تنوعات مظاهرة ، وفيةتتبدى الثقافة الفنية (أو الفن) كعنصر من النظام الاجتماعى المقصود (الى جانب عناصر أخرى ، مثل اشكال الوعى الاجتماعى ، من علم ودين واخلاق ، وما الى ذلك) . والطرق المستخدمة فى هذا الصدد طرق علمية نظرية عامة ، واللغة هى اللغة العادية . وتوجه المعلومات المتحصلة نحو المستوى الاستراتيجى لحكومة المجتمع فى مجموعه .

والمؤشرات التى ينظر اليها عند هذا المستوى كدلالات قابلة للقياس المظاهر الاساسية للموضوع الجارى دراسته هى افكار اجتماعية عامة جدا ، نتيح وصفا لخصائص تطور الثقافة الفنية ، وتفصل خصائص هذه الثقافة وطبيعتها القومية والطبقية واتجاهها الايديولوجى ، وميولها الفنية والجمالية وبعبارة واحدة كل مظاهر الثقافة الفنية التى تتكيف فى نهاية المطاف تبعا لوسائل الانتاج السائدة ، والايديولوجيا التى تحكم التنظيم الاجتماعى المجتمع المقصود . علاوة على ذلك يتيح لنا التحليل الاجتماعى الجمالى لمختلف الاعمال عند هذا المستوى من البحث أن نعطى هذه المؤشرات الصوصيولوجية النوعية تعبيرا جماليا واقعيا .

المستوى الثانى : هو مستوى (النظرية الصوصيولوجية الخاصة) . والموضوع الذى يدرس عند هذا المستوى وهذه النظرية هو الثقافة الفنية كلها كنظام له نظم فرعية مختلفة ، من انتاج فنى ، وطلب فنى ومؤسسات اجتماعية للثقافة الفنية . والطــــرق المستخدمة طــــرق علمية خاصة وطرق تجريبية . والى جانب اللغة العادية الشائعة ظهرت بوادر عناصر من لغة اصطناعية (الرياضيات) . وتوجه المعلومات المجموعة خلال صوصيولوجيا الثقافة الفنية صوب مستوى الحكومة التكتيكى ، أى تخطيط الثقافة الفنية كلهـــا وتنظيمهـــا .

والخصائص التى تصلح مؤشرات للتطور عنــــد هذا المستوى من الدراســــة هى الانتــــاج الفنى ، والطلب الفنى ، وعمــــل المؤسسات الاجتماعية المتخصصة فى الثقافة الفنية ، والمعلومات التى تتيح لها أن تؤدى رسالتها ، مثال ذلك المعلومات عن الثقافة الحضرية ، والثقافــــة الفردية ، والمكانة المخصصة لهذه الثقافة الفنية لتنظيم أوقات الفراغ ، وهكذا دواليك .

ويزودنا التحليل الذى يجرى بداخــل اطار صوصيولوجية الثقافة الفنية بمؤشرات كمية وكيفية للتطور الذى تدل عليه الصوصيولوجيا الخاصة . بعبارة أخرى انه فى الامكان لا أن نعطى وصفا نوعيا للظــواهر والعمليات والعلاقات المدروسة فى الثقافة الفنية فحسب ، ولكن أيضا أن نتعامــل مع قيمتها الكمية .

والمستوى الثالث : هو مستوى البحث الصوصيولوجى التجريبى ، وتدرس عنده عناصر الثقافة الفنية باعتبارها نظاما . هذه « النظم ذات العناصر » قد تكون مختلف مظاهر الثقافة الفنية (كالمسرح أو السينما أو الفنون التشكيلية ، أو « أشكال » الانتاج الفنى » ، كفن الهواة ، وفن وفولكلور الاندية ، و « أنماط » الانتاج الفنى (كالثقــافة الشعبية فى البلاد الشمالية ، ومختلف العمليات) ، كالخلق الفنى ، ونشر الثقــافة الفنية واستيعابها .

والطرق عند هذا المستوى تجريبية فى التقــــدير الاحصائى ، والنتائج يعبر عنها بلغة الرياضة والرسم ، وتستخدم أولا على المستوى العملى لاتجاه مؤسسات الثقافة الفنية . وعلى هذا تكون مؤشرات تطور الثقافة الفنية خصائص قابلة للقياس ، مثل حجم الكوادر وعــددها ، وعدد أنماط الحاجات الفنية ، ومكانة المهن الفنية ، وهكذا دواليــك . و « الذخيرة » الفنية : مداها ، وتكوينها (من مظاهــــر ، وانواع ، وموضوعات ، ومشاكل ، وأبطال) . ووسائل النشر : تكوين المؤسسات الثقافية ، مدى الاتصال الجماهيرى ، نشاط النقد الفنى . والجمهور :

تكوينه الاجتماعى والسكانى ، حاجاته الفنية ، مبرراته للتردد على المؤسسات ، اختياره ، التقدير ، مستوى المعرفة والتأهيل ، درجة الاسهام فى الثقافة الفنية .

فعلى مستوى صوصيولوجيا الثقافة الفنية الذى يتضمن دراسة صوصيولوجية تجريبية ، نرى امكانية تقديم مؤشرات كمية قابلة للقياس تتيح وصفا منهاجيا متكاملا لتطور الثقافة الفنية .

٣ ـ دراسة منهاجية

يلقى الوصف الكامل للثقافة الفنية عن طريق نظام من المؤشرات مصاعب جمة بسبب تعقد المهمة ولان ظواهر تطور الثقافة الفنية لم تزل بعيدة عن أن تتلاءم مع تقدير كمى . واذا كان فى المستطاع قياسها فان هذا القياس يجرى بمعايير مختلفة لا تسمح بحدوث تأثير تراكمى من تراكم العوامل الفعالة فى موضوع صوصيولوجيا الثقافة الفنية . وثمة شرط يبدو ضروريا فى التحليل المنهاجى لتطور الثقافة الفنية واعداد نظام من المؤشرات ، ذلك هو « السعة » . بعبارة أخرى يجب أن يوصف تطور الثقافة الفنية تبعا لنظام محدد من الاحداثيات له على الاقل « ثلاثة أبعاد » .

ففى البعد «العمودى » نمر من المؤشرات العامة الى الوسطى وأخيرا الى التجريبية . وفى هذا البعد لا يمكن « تطبيق » مؤشرات مستوى ما لوصف ظواهر وعمليات وعلاقات مستوى آخر ، أولا بسبب عدم تماثل درجتها فى التعميم ، وثانيا لانها ليس لها ذلك المستوى من قابلية القياس الكمى . ويجب مراعاة التدرج الراسى بدقة . والا فانه يغدو من المستحيل بناء « شجرة المؤشرات » بجذورها (المستوى الاول) وجذعها (المستوى الثانى) وذروتها (المستوى الثالث ، التجريبى) .

أما البعد « الافقى » فانه يتولى تصنيف مؤشرات المستوى الواحد فى الدراسة . مثال ذلك أننا اذا وضعنا أنفسنا على مستوى صوصيولوجيا خاصة ، ولنفرض انها صوصيولوجيا الثقافة الفنية ، فان النظام يتضمن نظما فرعية ، هى : الانتاج الفنى الذى يمكن تعيين حجمه بمؤشرات ، مثله مثل خصائص المظاهر والاشكال والانماط المختلفة ، وهى كمية وكيفية فى آن واحد ، ثم الحاجات الفنية التى تتميز بحجمها ، وتكوينها ، وكثافتها ، واختيارها ، وثباتها ، ودرجة الوعى بها ، وهلم جرا ، ثم المؤسسات الاجتماعية الخاصة بالثقافة الفنية التى يمكن وصف قوعدها المادية والتقنية وعامليها وهيكلها ، وادارتها ، وبرامجها ،

بواسطة المؤشرات وعند كل مستوى وكل مقطع مستعرض لهذا الوصف الافقى يتعين المحافظة بدقة على قابلية القياس الكمى والكيفى للمؤشرات المستعملة .

أما البعد الديناميكى فانه يفترض أن تتيح المؤشرات المختارة التى تنتمى الى كل من البعدين الراسى ولاافقى وصفا زمنيا لعملية تطور الثقافة الفنية ، وهى الوسيلة الوحيدة لدراسة الديناميكا ، اى السرعات وتعجيل (أو ابطاء) العملية الجارية . ويتولد من هذا مطلبان على الاقل : (١) الحاجة الى مؤشرات « مستعرضة » ، أى الموجودة دائما فى النظام ، والتى تتيح لنا بوساطة وحدات حسابية موصوفة أن نتتبع تطور الظواهر والعمليات والعلاقات الناشئة فى نطاق الثقافة الفنية ، (٢) الحاجة الى مؤشرات « محتملة » غير موجودة الآن ولكنها قد توجد فى الغد (لم يكن التليفزيون موجودا بالامس ، ولكنه اليوم جزء لا يتجزأ من الثقافة ، بما فيها الثقافة الفنية) .

وفى مقدورنا ان نتنبأ بهذه المؤشرات « المحتملة » ، ومن الفطنة اعداد مكان مناسب لها عند المستوى الذى توضع فيه فى نظام الاحداثيات . ويقتضى هذا من جهة أن يكون النظام مرنا حتى يدمج المؤشرات الجديدة دون أن ينهار ، ومن جهة أخرى أن تكون المؤشرات نفسها من أنماط مختلفة .

٤ ـ تصنيفية المؤشرات

من حيث أن المؤشرات يجب أن تتيح لنا أن نعرف شيئا متنوعا ومعقدا مثل الثقافة الفنية فلا بد أن يكون تصنيفها وتعريف خصائصها صحيحا ومنوعا . لذلك فاننا نقتصر هاهنا على الانماط الثلاثة للمؤشرات التى تبدو لنا أهم من غيرها .

أ ــ المؤشرات الكمية والمؤشرات الكيفية : فى رأينا ان نعتبر من المؤشرات تلك التى يمكن تقديرها تقديرا كميا ، وتعرف بأنها كيفية . وفى هذا الخصوص يثور السؤال عن معنى « القياس » . فاذا قصدنا بذلك أن نعطى تعبيرا عدديا للظواهر والعمليات والعلاقات التى تجرى دراستها فانا نقول ان كل الظواهر فى الخطوة الاولى من المعرفة يمكن قياسها . فالواقع انه من الممكن دائما أن نثبت هل خصيصة أو أخرى موجودة أو غير موجودة . ويمكن عرض الفكرة كالآتى : الخصيصة الموجودة = ١ ، والصيصة غير الموجودة = صفر . وهذا بالفعل مقياس مدرج أولى للاوصاف . وفى بعض الحالات يتبدى لهذا « القياس الكيفى » (تدرج اسمى) بعض الصعوبات . مثال ذلك ان النشاط

الفني الخلاق لدى احد الافراد أ والجماعات (غير المهنية) يمكن تقويمه جزئيا بالتعبير عن الموقف بالنسبة لفن الهواة (تبعا لاسهامهم أو عدم اسهامهم فى ابداع الاعمال الفنية) . ولكى تجرى ذلك نقسم الهواة **طائفتين : المساهم ١ = ، وغير المساهم = صفر . وفى حالات أخرى ينبغى اجراء تحليل دقيق جدا يتيح لنا أن ننتقل من عموض تاريخ الفن الى دقة علم الاجتماع (مع الاهتمام بوجهات النظر المؤيدة والمعارضة والمناقضة ، والتقاليد ، والمطلقات ، والمجردات ، والحقيقة الواقعة ، حيث ننتهى الى أن عملا أو آخر ينتمى الى الفن الواقعى ، فان كان الجواب « نعم » كان العمل = ١ ، وان كان لا كان العمل = صفرا .**

وعلى ذلك فان قياس الخصائص الكيفية قد يبدأ بمقياس للصفات ، وهو فى ذاته ، وبالنسبةللفن ، خطوة نحو الجهود فىالمستقبل لتصنيف كمى كيفى ، مماثل لذلك القياس الذى بدأ به تصنيف كل أنواع النبات والحيوان المحيطة بنا : تقسيم قائم على أساس وجود أو عدم وجود معيار أو آخر ، أو دلالة أو أخرى . لقد آن أوان « علم بيئة الفن » .

ب ـ المؤشرات المباشرة ، والمؤشرات غير المباشرة : وترجع الاولى الى كل شىء يتيح وصف الظواهر والعمليات والعلاقات الموجودة فى نظام الثقافة الفنية . وقد تكون هذه المؤشرات متنوعة جدا ، وقد تكون كيفية ـ كوصف النزعة الفنية والجمالية لفن ما ـ أو مؤشرات كمية تنبئنا على سبيل المثال بعدد زوار مؤسسة أو أخرى من المؤسسات الثقافية أما المؤشرات الثانية ، غير الماشرة ،فانها لا تصف غير الاتجاهات فى تطور الثقافة الفنية بطريق متوسط ، أى من خلال نظام مجاور للنظام الاول ، مثال ذلك اننا نستطيع « قياس » الوضع الثقافى لمجتمع ما بالرجوع الى عدد حالات السلوك المعادى لمصلحة المجتمع . ومع ذلك فان معالجة هذه المعطيات معقدة جدا ، لان هناك مجموعة كاملة من العوامل المتوسطة بين « العلة » و « النتيجة » . ولكى نستطيع أ ننثبت انضباط هذه « السببية » واتجاهها يتعين علينا أن نقيسها .

وقد تكون المؤشرات غير المباشرة على صلة وثيقة بالموضوع الذى تصفه ، ويصدق هذا مثلا بالنسبة للمؤشرات الاحصائية الاقتصادية فيما يختص بوظيفة الثقافة الفنية فى المجتمع . بل انها تبدو وكأنها تصف « مباشرة » الحالة وتميز الثقافة « من الداخل » . ومع ذلك فانها بالفعل « مؤشرات كافية » . مثال ذلك : هل لنا أن نعتبر أن عدد الاشخاص الذين يشاهدون فيلما (أى عدد التذاكر المبيعة) يعادل دائما ومباشرة جودة الفيلم الفنية ؟ نقول ان هذا يتوقف على أشياء أخرى :

نقول « نعم » فى حالة « هاملت » أو « بمبى » ، ولكنا نقول « لا » فى حالة فيلم بوليسى عادى . وعندما تتعلق المسألة بوصف المظهر الاقتصادى للنشاط الفنى فان هذه المؤشرات قد تصف الوضع مباشرة وصفا حقيقيا . ولكن اذا كانت المسألة تتعلق بالمظهر الاجتماعى والمظاهر الفنية والجمالية فان المؤشرات الاقتصادية لا يمكن أن تعتبر وسائل « مباشرة » للقياس . ذلك أو لانها تصف انتاجا متوسطا (مثلا عدد المترددين على المنشآت الثقافية) لا النتيجة النهائية ، وثانيا لان المؤشرات الاقتصادية يجب ان تكمل بواسطة « معامل كيفى » (يعينه الخبراء) حتى تصدر مؤشرات مركبة تطبق على جميع الحالات الى جانب المؤشرات البسيطة الكافية بذاتها .

جـ ــ المؤشرات المركبة ، والمؤشرات البسيطة : اعداد مؤشرات مركبة لتطور الثقافة الفنية عملية تدريجية تجرى بادماج مؤشرات بسيطة فى مؤشرات عامة . فعند مستوى الصوصيولوجيا التجريبية تندمج المعطيات البسيطة التى جمعت فى مؤشرات مركبة ، وتكون مؤشرات بسيطة عند مستوى الصوصيولوجيا الخاصة ، تندمج بدورها فى مؤشرات مركبة جديدة فى المرحلة الثانية التى تتسع فتنتقل الى مستوى الصوصيولوجيا العامة . وبهذه الطريقة يتم الانتقال الديالكتيكى (الجدلى) من الخاص الى العام ، مع تناقص عدد المؤشرات كلما اتسع المجال . فاذا كان لدينا عند المستوى التجريبى عدة مئات من المؤشرات فان عندنا عند مستوى الصوصيولوجيا الخاصة حوالى اثنى عشر منها ، وبضع مؤشرات عند مستوى الصوصيولوجيا العامة .

ومع ذلك فهناك مؤشرات بسيطة ، هى بنوع ما مركبة فى ذاتها ، بمعنى انها تعرف نفسها بنفسها . وبهذه المناسبة نذكر شيئا مما كتبه ماركس فى مخطوطاته الاقتصادية الفلسفية فى عام ١٨٤٤ : « العلاقة بين رجل وامراة علاقة مباشرة وطبيعية وضرورية . وفى هذه العلاقة الجنسية الطبيعية ، علاقة الانسان بالطبيعة ... تكون علاقة الانسان بالانسان لانها بمثابة علاقته بالطبيعة ، قدره الطبيعى . وعلى ذلك ففى هذه العلاقة تظهر كحقيقة واضحة الدرجة التى اصبح فيها الجوهر البشرى طبيعة للانسان ، أو الدرجة التى أصبحت فيها طبيعة الانسان جوهره البشرى . من هذه العلاقة يمكننا اذن أن نحكم على المستوى العام لثقافة الانسان . وتكشف طبيعة هذه العلاقة عن الدرجة التى اصبح فيها الانسان فى ذاته كائنا نوعيا ، اى انسانا ، وأن يفكر فى ذاته على هذا الاساس . ان علاقة الرجل بالمرأة هى العلاقة الطبيعية المثلى بين انسان وانسان ، فهى اذن تكشف عن الدرجة التى

اصبح فيها السلوك الطبيعى للانسان سلوكا بشريا ، أو الدرجة التى اصبح فيها الجوهرى البشرى بالنسبة اليه جوهرا طبيعيا ، اى بعبارة اخرى الدرجة التى اصبحت فيها طبيعته البشرية طبيعة بالنسبةاليه . كذلك تكتشف هذه العلاقة عن الدرجة التى أصبحت فيها الحاجة الى الانسان حاجة بشرية ، اى الدرجة التى اصبح فيها (الانسان) الآخر ، باعتباره انسانا حاجة بالنسبة اليه ... » (١) .

كان ماركس يعتقد أنه فى الامكان قياس حالة المجتمع والثقافة تبعا لموقفهما من المرأة ، وعرف هذا المعيار بأنه أصلى ونوعى وشائع بين كل الناس . ولنا فى تحليل الحاجات البشرية ، تبعا لرأى ماركس ، أن نستخدم هذا المعيار لتحديد ما فى الحاجات من ثقافة . وفى هذا المعنى فان كلمة « البشرى » فى رأى ماركس مرادفة لكلمة « الثقافى » بعبارة أخرى يعرف نقص الثقافة بمقدار ما فى الانسان من الطبيعة ، ويعرف درجته الثقافية بما فى طبيعته من صفات بشرية .

ونحن لا نعرف الا القليل من المؤشرات الاجتماعية ذات الدلالة من هذا النوع ، ذلك لان هذه المؤشرات يجب أن تقرن الخصائص النوعية بقابلية القياس الكمى . وفى اعتقادنا انه الى جانب موقف الانسان من المرأة يمكن أن يكون موقفه من الطفل بمثابة مؤشر يدل على مستوى تطور مجتمع أو آخر .

وتنشر الصحف فى الوقت الحاضر قدرا من المعلومات عن الموقف ازاء الاطفال فى كثير من البلاد الغربية . فوفقا لصحيفة « بارى ماتش » يعذب ٢٥٠٠٠ طفل بأيدى الكبار ، ويقتل طفلان كل يوم بأيدى الآباء . ووفقا للصحيفة الالمانية Die Welt يبلغ عدد ضحايا المعاملة القاسية فى جمهورية المانيا الاتحادية ٣٠٠٠٠ فى السنة ، يموت منهم حوالى الف . وفى الولايات المتحدة يضرب ويعذب اكثر من مليون طفل كل عام ، يموت منهم الفان . فضلا عن ذلك تذكر الصحف أن الارقام الحقيقية تبلغ ضعفى هذه الارقام . وحتى اذا كان هذا المؤشر صادرا عن نظام قضائى فانه يمكن ان يشكل مؤشرا اجماليا وبسيطا وذا دلالة اجتماعية على حالة الثقافة فى أمة أو أخرى .

وعلى ذلك ففى تطبيق البحث على المستويات الثلاثةالتى سندرسها الآن يمكننا ان نستخدم مؤشرات مركبة الى جانب المؤشرات البسيطة والمؤشرات ذات الاكتفاء الذاتى .

---

(١) ك. ماركس ، و.أ . انجلز ، مخطوطات ١٨٤٤ « الاقتصاد والسياسة والفلسفة » ، باريس ، « دار النشر الاجتماعى » ١٩٦٢ .

٥ ـ الغاية العمليـــة

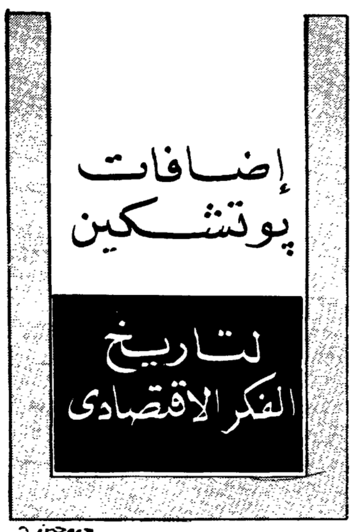
للغاية النهائية للدراسات العملية بالنسبة الى صوصيولوجيا الثقافة الفنية ثلاثة اتجاهات ، وتستجيب لثلاثة انماط من المطالب :

ـ مطالب علمية : لعلم الاجتماع ، كسائر العلوم ، حيـن يدرس قوانين تطـــور الثقافة الفنية حاجــــة محددة الى نظام مـن المؤشرات ذى أسس علمية .

ـ مطالب اجتماعية سياسية : من المعلوم ان الظروف الخاصـــــة بتطور ثقافة فنية تختلف باختلاف نمط المجتمـع ، ومن ثم فهي نوعيـــة نسبيا . وهذا هو السبب فى أنه بينما تتسع فى الوقت الحاضر أشكال التعايش بين النظم المختلفة فى بنيانها الاجتماعى ، وتـزداد فى الوقت نفسه حدة النضال الايديولوجى بينها ، تصبح مؤشرات تطـور الثقافـة الفنية أجهزة لا غنى عنها للمقارنة بين المستويات الثقافيـــة ، كما اذا أردنا أن نجرى مقابلة بين الاشتراكية والرأسمالية اللتين تختلفان مــن حيث تعريف الجماهير بالثقافة . ويتميز أسلوب الحياة الاشتراكية بأنه يضع الارتفاع بمستوى ثقافة الشعب على قدم المساواة مع الارتفـــاع بمستواه المادى ، مما يترتب عليه أن الثقافة نفسها فى البلاد الاشتراكية لها بالضرورة غاية محددة ومبرمجة ، ومغزى قومى ودولى . وتسمـــح الظروف للاشتراكية بتحقيق برنامج واسع ومعقد للبنــــاء الاجتماعى الثقافى ، شبيه ببرنامج أبحاث الفضـــاء على نطاق قـــومى ، ونطاق اشتراكى عالمى .

ـ مطالب ذات صفة حكومية : من المفيد ، لكى يتسنى تحقيـــق المهمات القومية المفروضة بطريقة مرضية ، تعزيز جودة نظام التوجيـه الثقافى وفاعليته ، وهذا أمر مستطاع فى الوقت الحاضر بشرط أن تعتمد الممارسة الحكومية على نتائج الدراسات العلمية ، وبخاصة نظم المؤشرات الموضوعية الاكيدة الموثوق بها ، والتى يمكن استيفاؤها نتيجـة لهـــذه الدراسات .

قصارى القول أن نظاما من المؤشرات قائما على مفهوم اجمـالى محدد ، وخاصة فكرة المستويات الصوصيولوجية الثلاثية ، يتيح التوجيه الصحيح لمختلف أجهزة الاعلام صوب المستويات الثـــلاثة للقـــرارات المناسبة : المستــــوى العلمى ، والمستوى التكتيـــكى ، والمستوى الاستراتيجى .



يحتل الكسندر بوتشكين (١٧٩٩ — ١٨٣٧) مكانة خاصة فى مجـال تطوير الثقافة الروسية ، وهـو شاعـر ، ويعد مصلحا ممن أسهموا فى تطوير اللغة الروسية الفصحى ، كما أنه كان مؤرخا ومفكرا سياسيا مشهورا . ولقد تضمن المجلد الضخم الذى كتب عن بوتشكين عددا من المقالات التى تتناول آراءه الاقتصادية وانعكاسات المشاكل الاقتصادية والاجتماعية قلى كتاباته . غير أنه يمكن القول أن ما كتبه عن بوتشكين لم يخرج حتى الان عن كونه دراسات متفرقة تغلب عليها النظرة الادبية أكثر من اهتمامها بالنظرة الاقتصادية التخصصية ، واننى فى هذه المحاولة التى نقدمها هنا لتفصيل الفكرة واكمالها عن آراء بوتشكين أرى أيضا أنه من الضرورى أن نوضح الاثر الهام الذى كان للفكر الاقتصادى الاجتماعى السائد فى أوربا على مؤلفات بوتشكين ، وفى المقدمة يأتى أثر نيكولاى تورجنيف (١) وهو أحد مشاهير شعراء الشباب ، وممن كان لهم دور هام

(١) يجب أن لا يختلط الامر على القارىء فان نيكولاى تورجنيف خلاف ايفان تورجنيف مؤلف كتاب « A Sportman's Sketches » وغيره . وهو لا يمت بصلة قرابة له .

الكاتب: أندرية ف. أنيكين

ولد عام ١٩٢٧ .وهو عضو فى معهد الاقتصاد العـــالمى والعلاقات الدولية بأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتى منذ عام ١٩٥٧ ، واستاذ فى جامعة لومونوسوف بموسكو . له مطبوعات كثيرة باللغة الروسية عن المشكلات الاقتصاديـة المعاصرة نشرت ما بين عام ١٩٧١ وعام ١٩٧٥ (ترجمت الى لغات متعددة)

المترجم: محمد جلال عباس

مدير الشئون العامة بوزارة التعليم العالى

فى التقريب بين الثقافة الروسية وثقافة غرب أوربا وتتضمن الكتـــابات الامريكية عن التفكر الاقتصادى الروسى اشارات عديدة الى بوتشكين ، ففى أحد النصوص الصغيرة نسبيا التى لاتزيد عن ١٥٠ صفحة اشارات لاسم بوتشكين فى ثمان وعشرين صفحة ، وهى أكثر بكثير من الاشارة لاى مفكر آخر من مفكرى القرون الثلاثة الاخيرة الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين ويقول ج. ف. تورمانو : (ان أعمال بوتشكين وبخاصة (ابوجين أونيجين) تمثل دائرة معارف عن الحيـــاة الروسية فى عصره بما يسود فيها من أفكار وظـــاهرات وتطـــور اقتصـــادى . ولئن كان فى دراســـة آراء بوتشكين الاقتصـــادية شىء مـــن الصعـــوبة فانهـــا ذات قيمـــة كبيـــرة أود أن لو أكرس لها كل وقتى فى يوم من الايام (٢) ، ولحـــد علمى لم يقم أى من المفـــكرين فى الغـــرب بدراســـة كهـــذه ولا حتى تورمانو نفســـه وأن كان لتورمانو الفضل فى توجيه الانظار الى جانب دقيق من الحيـــاة

(٢) J.F. Normano, The spirit of Russian Economics, New York, 1945, p. 16.

الروسية فى ذلك الوقت بقوله : (.. كان الشعراء وكتاب القصة ومؤلفو المسرحيات وغيرهم يتعرضون جميعا فى مؤلفاتهم لموضوع المصير الاقتصادى للعالم ، ذلك أن المثقفين الروس قد ضمنوا فى أعمالهم التى صدرت خلال القرن التاسع عشر رأيهم فى مصير الراسمالية ، وفى مستقبل أوربا : وانهيار الحضارة الغربية (٣) ويبرز نورمانو ايضا اهمية المشاكل الاقتصادية فى مؤلفات ج . تشرنيشفسكى وايفان تورجنيف ، ونضيف الى ذلك أن تولوستوى قد أولى مشاكل الاقتصاد السياسى اهتماما كبيرا . فى الفصل الاول من كتاب أيوجين أونيجين فقرة لها أهميتها الكبيرة وتعد من الفقرات التى توضح نظرة بوتشكين الاقتصادية ، ففيها يشير الى أذواق الشباب الارستقراطى ذى الفكر المتحرر من أبناء مدينة سانت بيتربرج فى الفترة من ١٨١٠ ألى ١٨٢٠ ، فيعبر فيها بأسلوبه الشعرى المؤثر قائلا :

> غفل هذا الشاب هومر وثيوقريط واصبح بفضل قراءة آدم سميث ، ذلك الاقتصادى العميق الفكر ، وعرف هذا الشاب كيف تثرى الدولة وعرف الاشياء التى تعتمد عليها فى حياتها ، ولماذا تعتمد عليها ؟ وكيف لاتملك الدولةالذهب اللازم . اذا كانت منتجاتها محددة ، لم يعرف الاب كل ذلك ، فرهن ضيعته (٤)

لفتت هذه الابيات انظار عدد من الاقتصاديين ومنهم كارل ماركس نفسه الذى أشار اليها عام ١٨٥٩ فى معرض تحليله لاوجه الشبه والاختلاف بين الانتاج والنقود (٥) . وبدو نتفصيلات فىتحليلهذهالابيات واحدا بعد الآخر نسائل انفسنا : الى أى حد يكمن أن تعتبر مثل هذه العناصر التى يبرزها بوتشكين انعكاسا حقيقيا لتاريخ حياته ، والى أم مدى يصدق الكاتب فى حديثه ، أو بمعنىآخر هل يتهكم أو يبالغ فيما يقولهعن بوتشكين على الرغم من أن بوتشكين يفضل نفسه تماما عن أونيجين بقوله : (لقد كنت صديقه يوما) (٥ ــ ٢٤) فانه كما نعلم يخلع الكثير من ملامحشخصيته وجوانب من حياته على بطل القصة ، ذلك أن أونيجين بطل القصة يشترك مع بوتشكين فى كثير من أخلاقياته واهتماماته الفكرية وقراءاته المفضلة أما عن عدم كون أونيجين شاعرا مثل بوتشكين ، ويظهر ذلك فى قول بوتشكين على لسان أونيجين بطل القصة : (مع كل ما ابذله من جهد لم استطع أن اتوصل الى التمييز بين بيت من الشعر والقافيه) فانهناك رغم هذا الاختلاف الواضح فى هذا الجانب جوانب اخرى فيها تشابه كبير بين بوتشكين وبطل قصته .

---

(٣) المرجع السابق ص ٣ .

(٤) A.GS. Pashkin, Works, ten volumes, Moscow, Artistic Literature, 1974-1978. Vol. IV, p. 10.

(٥) Karl Marx, A critique of Political Economy.

وربما أمكننا أن نرى أن بوتشكين كان يعكس نفسه حينما خلع على اونيجين شخصية العالم الاقتصادى المتعمق ، وقد نكون سطحيين فى نظرتنا للامور اذا ما قلنا ان هناك تجاهلا كاملا للذات (فليس من بين الشعراء العظام من كان اكثر انكبابا على ذاته من بوتشكين ، وذلك اذا استثنينا هنريك هاين) ، ومما لاشك فيه أن اونيجين المزهو بنفسه وبوتشكين لا يعتبران فى عداد الاقتصاديين بالمعنى العلمى للكلمة ، ولكن ليست هذه هى المشكلة هنا ، فبالنسبة لبوتشكين لا يخرج الامر عن كونه قادرا على تفهم وادراك دور الاقتصاد فى تطور المجتمع الى جانب معرفته العميقة الواسعة بالافكار الهامة التى نجمت عن علوم غرب اوربا فضلا عن احساسه بأهمية علم الاقتصاد وبديهياته ومالها من آثار .

والمسألة التى تفرض نفسها هنا هى ـ حسب مانرى ـ تلك الاهتمامات الكبيرة من جانب الشاعر بالمعلومات والاراء الاقتصادية الامر الذى ينعكس بوضوح فى الكثير من أعماله ، فقد تمت كتابة وصياغة (الفصل الاول من أونيجين فى وقت كان فيه بوتشكين مازال فى الثالثة والعشرين او الرابعة والعشرين من عمره ، وفى تلك السن كانت معلوماته لاتزال قاصرة على ماكان قد تلقاه فى الليسيه التى تخرج منها وهو فى الثامنة عشرة من عمره ، التى عقبتها سنوات قليلة قضاها فى مجون الشباب وخيالاته البعيدة ،وهجرته الى القوقاز وجنوب روسيا ، فكيف اذن أمكن لبوتشكين أن يصبح اقتصاديا متعمقا ، مع مافى هذا الوصف من عدم الواقعية ؟ الكل يعلم أن دراسة الاقتصاد تحتاج الى وقت طويل وتتطلب جهدا ليس بالقليل .

أول وقبل كل شىء : كان بوتشكين ذلك الشاعر العبقرى ، وكان شخصا متعدد المواهب ذا أفق واسع وقدرة عالية على الاستيعاب والادراك فضلا عن الظروف المحيطة به فى المكان الذى عاش فيه فى ذلك الوقت بخاصة ففى كتابه الذى لم يتمه بعنوان (رسالة فى الحب الذى ظهر فى ١٨٢٩) وهو صنو كتاب أنيجين وان كان أقدم منه قليلا ، يقول : (ان تخميناتك وآراءك السديدة التى تعلنها انما تنتمى الى عام ١٨١٨ حيث كانت الاخلاق القويمة والاقتصاد السياسى من الامور الشائعة فى ذلك الوقت) . ثم يعود فيكمل كلامه قائلا : (أما الان فقد تغير كل شىء ، وحل الرباعى الفرنسى محل آدم سميث ، وأصبح كل فرد يمرح ويستمتع حسبما أراد) (٥ـ٤١٥) ان هذا التلميح عن عام ١٨١٨ انما يشير بوضوح الى الديسمبريين الذين كانوا يدعون للتمسك بالخلق القويم من أجل مرتبهم وينادون بانكار الذات فى خدمة روسيا ، وهناك أيضا اشارة الى الاقتصاد السياسى . ولقد كان لهذه العبارات فى ذلك الوقت رنينها الخاص ، ذلك أن الافكار الاقتصادية والحرية السياسية والصراع ضد العبودية ونظام حكم الفرد المطلق (الاوتوقراطية) كانت مترابطة كلها ، وفى نظر نيكولاى تورجنيف الذى كان أشهر الاقتصاديين الديسمبريين هناك ضرورة لان تقوم العلوم الاقتصادية

أساسا بخدمة الحرية الدستورية لشعوب أوربا ، وطبع كتابه (مقال عن نظرية الضرائب) ونشر عام ١٨١٨ ، ثم اعترف تورجنيف بعد عدة سنوات بأنه (مما يثير دهشة الجميع أن الرقيب قد ترك هذا الكتاب يظهر للقراء) (٦) والحقيقة التى تختفى وراء الظاهر الاكاديمى هنا هى السخط الشديد على العبودية والنقد الشامل لنظام الاقتصاد السياسى فى روسيا ، وقد كتب تورجنيف معللا ذلك بقوله : (.. ولعلى لم أنقد الرق البغيض بما فيه الكفاية وبما يناسبه من مصطلحات قوية واضحة ، وعلى حد علمى لم يسبق أن نشر فى روسيا أى شىء واضح ومحدد عن العبودية (٧)

ولا يمكن القول بصفة مؤكدة هل قرأ بوتشكين كتاب تورجنيف عن الضرائب أم لا . ذلك أنه لم يعثر فى المكتبة الضخمة التى تركها هذا الشاعر على ما يمكن أن يوضح لنا هل بدأ بوتشكين فى عملية جمع الكتب بصورة منظمة خلال العقد الثالث من القرن التاسع عشر ، فى الوقت الذى ألف فيه تورجنيف كتابه (مقال فى نظرية الضرائب) ، ورغم وضع الكتاب فى قائمة الكتب فمن الواضح ان النظريات التى تضمنها هذا الكتاب وبخاصة الافكار الاقتصادية والسياسية منها كانت مشابهة لآراء بوتشكين ، وفى خلال الفترة من عام ١٨١٧ الى ١٨١٩ كانت هناك صلة قوية بين بوتشكين وتورجنيف ، ولوحظ أن القصائد التى كتبها فى ذلك الوقت ظهر فيها بوضوح وقوعه تحت تأثير تورجنيف ويتبين ذلك بخاصة فى قصيدته المشهورة (الوطن) التى كتبها عام ١٨١٩ . وهى واحدة من احسن الاناشيد الوطنية التى كتبها بوتشكين فى ذلك الوقت المبكر من حياته الادبية . ولايقتصر مافيها على ادانة العبودية فحسب بل تضمنت ايضا عناصر واضحة من الاراء الاقتصادية والاجتماعية حيث يقول :

أعمتنى الدموع وأصمنى الانين ،
على المصير الذى حتم البؤس على الانسان
فالنبلاء بقلوب متحجرة وبلا احساس ولا التزام بقانون
يستخدمون القوة والعصى للسخرة
يسخرون من أجلهم عمل العامل وممتلكاته ووقته
فنجده منحنيا يجر محراث رجل آخر تحت ضربات السياط
هزيلا نحيفا ضعيفا ، ولكنه يشق الحقول
فى أرض يملكها سيده القاسى الذى لا يرحم

---

(٦) N.I.-Turgenev, Rossia Rouski, Moscow, Vol. I, p. 72.
نشر هذا الكتاب اول الامر باللغة الفرنسية التى كتب بها فى مدينة بروكسل عام ١٨٤٧ وصادره الرقيب القيصرى . ولم يظهر فى اللغة الروسية حتى القرن العشرين .

(٧) المرجع السابق ص ٧٥

من هذه الصورة الشعرية نستخلص ماكان يجرى من حديث حول الاقتصاد الحرفى ذلك الوقت ، فهى تعبر بطريقة غير مباشرة عن البحث الرئيسى فى الاقتصاد الحر وهو أن العائد من عمل العبيد أو الرقيق ماهو الا قليل اذا قورن بالعائد من عمل العمال الاجراء ، ونلاحظ فيه ايضا عبارة (محراث رجل آخر) ، وهى تعطينا بلاشك صورة التنافر القائم بين العامل ووسائل الانتاج التى لايملكها العامل ، بل انها تستخدم كأداة لاستنزاف عمله ، ولقد كان تحرر العامل الزراعى بقرار يصدر من السلطة العليا بموافقة القيصر المهيمن على مقدرات الامور . كان هذا هو الامل السائد فى تلك السنين . وشارك بوتشكين تورجنيف وغيره من الديسمبريين تطلعهم الى هذا الامل ، وكانوا جميعا مخدوعين فى ذلك ولكن بوتشكين كان له رأى آخر أكثر أهمية يتضح منه النضج الذى بلغته آراؤه والذى تكشف بعد بضع سنين حينما قال : (.. ان التحرر السياسى لاينفصل بأى حال من الاحوال عن تحرر المزارعين ..) (٧-٦٢) أو بمعنى آخر بدون القضاء على العبودية لن يكون بالامكان التقدم نحو الحريات المدنية فى روسيا ، وظهرت هذه الفكرة أكثر وضوحا فى الصور التى وردت فى كتابه (التاريخ الروسى فى القرن الثامن عشر) ، ففى هذا الكتاب يلقى على مفهوم الاقتصاد السياسى أضواء جديدة لم تكن متوقعة فى القصبدة التى تحس الاعمال الوحشية التى كانت تمارس فى ظل الحكم المطلق لكاترين الثانية وذلك فى قوله فى وصفها : (... هى تتظاهر بالطيبة والرقة ..) وقوله أيضا : (.. تبسطها الكريه مع فلاسفة العصر) وغير ذلك من القالب التى تتهم القيصرية (بالاخطار الخطيرة فى حق الاقتصادى السياسى) (٧ - ١٦٣) ، ويتضح من مضمون ما يشير اليه بوتشكين : تنازلات المزارعين الذين ينتمون الى التاج (أى المزارعين الاحرار) عن حرياتهم لاصحاب الاملاك الخاصة وقبولهم التحول الى العبودية ، وانتشار هذه العبودية بين أحرار أوكرانيا والمحافظات البولندية . ولقد كان نظام الاقطاع الذى انبنى على العبودية فى روسيا عائقا كبيرا للتحول نحو الرأسمالية .

ومن الحقائق الجلية أن تلك الاخطاء كانت معروفة فى مضمون الاقتصاد السياسى كما تصورها بوتشكين وتنبأ بها تورجنيف بعواطفه ، وكما أشار اليها الكاهن الاسكتلندى آدم سميث من قبل.

أما بالنسبة للديسمبريين فان الاقتصاد السياسى كان فى ذلك الوقت مرتبطا باسم آدم سميث ، ومسايرا لآراء فلاسفة الغرب التى ترجع الى عصر التنوير ، وكانت من الاسس التى اعتمدوا عليها فى صياغة رأيهم العلمى عن التحررية . ومع ذلك لم يكن الديسمبريين فى عزلة عن المتأخرين ولذلك لم تكن فكرتهم السائدة عن الاقتصاد محدودة فى أوساطهم ، بل كان الاقتصاد السياسى شائعا فى الاوساط الجامعية والصحفية والادبية

فى جميع أنحاء العالم ، ولما لم يكن مضمون الاقتصاد السياسى متطرفا فى التحررية فقد اكتسب كيانه كعلم يتناول دراسة الثروة بأسلوب عقـــلانى من أجل تنمية ثروات الامم وكذلك ثروات الافراد وهنـــاك ما هـــو أهم فهو يعطى الحل العصرى للموقف الدقيق الذى فرض على روسيا الاتجاه نحو التطوير الاقتصادى والاجتماعى .

ويتصل هذا الشكل الفكرى بعنصر آخر من مكونات شخصية بوتشكين الشابة هو الجانب الدنيوى من حياته ، فلو أن الظروف كانت مواتيـــة لاصبح أونيجين واحدا من الديسمبريين ، ومع ذلك فاننا لم نلمس فيـــه طبيعة الشخص الثورى ، وانما عرفناه كشخصية عامة تتميز بالذكاء وتمتلىء بالمرارة فى الوقت نفسه ، ولعل اعجابه بآدم سميث واهتمامه بالمشـــاكل الاقتصادية هو أهم مافى الامر . وهناك ملاحظة أخرى طريفة عن أيوجيـــن أونيجين تتصل بالاقتصاد السياسى فى أوساط علية القـــوم فى القـــول التالى :

مرة أخرى ، قد يقوم شخص او آخر
بشرح آراء ساى اوبنثام
ولكن فى معرض المناقشة
ستكون هناك حدة بالغة
ولكنهـــا تافهـــة .

فقد كان ينظـــر الى جيان بابتست ساى وجيريمى بنتام فى روسيا خلال العقد الثالث على أنهما دعاة التحررية الاقتصادية السياسية ، وكـــان لساى على وجه الخصوص تقديره الخاص باعتباره أحد الذين أشـــاعوا آراء آدم سميث بين الناس ، كما كان يعد من أعظم الاقتصاديين فى غرب أوربا فى ذلك الوقت من القرن التاسع عشر ، ولذا انتخب فى أكاديميـــة العلوم فى سانت بطرسبرج كعضو خارجى ، أما بنتام الذى كانت له صلات قديمة مع روسيا فقد عرف عنه اهتمامه بمحاربة استرقاق الزنوج .

انتشرت صيغة الاقتصاد والسياسة فى جميع أنحاء اوربا ، وكـــان مجيئها الى روسيا عن طريق انجلتره وفرنسا مثل غيـــرها من المؤثرات المادية وغير المادية ، وأخذ هذا الانتشار أشكالا طريفة ، منها أن الكـــاتبة الانجليزية مارى أوجروث سجلت أنه فى العقد الثالث من القرن التاسع عشر كان من الشائع ان يدور حديث النساء حول الموضوعات الاقتصـــادية وكن فى ذلك الوقت يحاولن اظهار المساواة مع الرجال ، وكانت ســـيدات الطبقات الثرية يشترطن فيمن يتقدمن للعمل لديهن كمربيات للاطفـــــال أن يكن قادرات على تدريس الاقتصاد السياسى لاطفالهن ، ومن بين هؤلاء المربيات من كن يعرفن شيئا من اللغات الفرنسية والايطالية وشيئا من الفنون كالموسيقى والرقص والرسم ، ومع ذلك كن يترددن فى الاجابة بنعم عـــن

سؤال السيدة عن قدرتها على تدريس الاقتصاد السياسى ، وكانت الواحدة منهن تجيب على هذا السؤال بالنفى وتقول : (لا أستطيع أ ن أعترف بقدرتى على ذلك ، ولكن اذا كان الامر ضروريا فاننى سأحاول القيام بدراسته) فيكون رد السيدة عليها : (لاياعزيزتى ، اذا لم تكونى على قدرة كافية لتدريس الاقتصاد فأنت فى نظرى غير مؤهلة لوظيفة مربية لاطفالى)

كان الاقتصاد السياسى يدرس فى مدرسة سيلو القيصرية ، وهى من الليسيهات التقليدية التى كانت تقوم بتعلم لايقل فى مستواه عن التعليم الجامعى ، وعلى سبيل المثال كان تعريف مدرسيها يأتى على النحو التالى : (أ.ب. كونيتساين ، أستاذ مساعد ، يدرس الاقتصاد فى الفصول العليا من مذكراته الخاصة التى وضعها بناء على دراساته لادم سميث من أهم المواد التى كان يدرسها هذا الاستاذ فى الليسيه منذ عشرات السنين تشتمل على القانون الطبيعى فى الاقتصاد السياسى :

من قلوبنا نشرب نخب كونيتساين
فهو الذى صنعنا وعلم عشيرتنا
ووضع حجر الزاوية فى حياتنا
وأشعل لنا المصباح الذى أنار حياتنا

كتب بوتشكين هذه السطور فى مناسبة عيد الليسيه عام ١٨٢٥ ، واشار الى كونيتساين مرات أخرى فى أبيات أخرى كتبها بمناسبة عيد ١٨٣٦ ، وكان آخر عيد حضره لها . ولقد لاحظ معاصرو وبوتشكين انه كان معجبا بالدراسة التى كان يقدمها الاستاذ كونيتساين ، وظل يكن له الاحترام طوال حياته .

كان كونيتساين هذا زميل دراسة مع نيكولاى تورجنيف فى جامعة جوتنجن ، وظلت الصداقة بينهما قائمة ، واشتركا معا فى الرأى خلال السنين التى ازدهرت فيها أعمالهما العلمية والادبية . وكان كونيتساين هو الذى كتب التعليق على أول كتاب ألفه تورجنيف ، وقد أعلن فى هذا التعليق رايه أن الاقتصاد السياسى أصبح من ذلك اليوم من الاعمال التى تحظى باهتمام المؤلفين والكتاب الروس الوطنيين . وليس من شك فى ان بوتشكين قد قرأ هذا الكتاب ، كما قرأ تعليق كونيستاين عليه ، وقد أخذ كل من تورجنيف وكونيتساين فى الاعتبار أن يتعاون بوتشكين معهما حينما فكرا معا عام ١٨١٩ فى اصدار مجلة تهدف الى نشر آرائهم وبخاصة حول (مجلس الرخاء) الذى كان أهم تنظيمات الديسمبريين الثوريين .

بهذا يسهل علينا تفهم الابيات المأخوذة من أيوجين أونيجين التى أوردناها فى بداية هذا المقال ، ففى هذه الابيات يعبر بوتشكين بعواطفه عن أهمية آراء آدم سميث التقليدية فى الاقتصاد السياسى بالنسبة له ، فهو يفرق فى ذلك بين النظريات القديمة وتلك النظريات المتخلفةمثل نظرية الروح التجارية ، فالثروة الحقيقية للدولة هى ببساطة فى انتاجها لا فيما تمتلكه من الذهب ، وتكمن ايضا فى التطور المتناسق لقوى الانتاج ، والقدرة على زيادة الانتاج وتنويعه ، ورغم أن رخاء الامم لايعتمد اعتمادا كليا على النقود فان ذلك لاينفى وجود صعوبات تواجه من يملك البضائع ويريد تحويلها الى نقود ، أو بمعنى أوضح المشاكل التى تواجه صاحب البضاعة وقت بيعها . وبالنسبة لابى البطل فى قصة أيوجين أونيجين فانه مزارع صغير أصابه الافلاس (وهنا لايصعب علينا أن نتبين أنه يمثل شخصية سيرجى لفوفيتس بوتشكين أبى شاعرنا) ، فأصبح من الصعب عليه أن يواجه المشكلة ، فلجأ الى رهن أرض الاسرة وأخذ قرضا بضمانها من أحد البنوك التى أسستها الدولة فى ذلك الوقت . ونحن نشك فى أنه لم يسبق فى تاريخ الاقتصاد السياسى خلال القرون السابقة أن عولج الموقف بمثل هذا .

كان لاسرة تورجنيف أيضا أثرها الكبير فى حياة بوتشكين ، فالاخ الاكبر المدعو الكسندرا بفانوفيتش هو الذى أخذ الصغير رساشابوتشكين الى الليسيه ، وهو الذى اصطحب جثمان الشاعر أثناء حكم نيقولاس الاول فى نعشه الى جبانة سفياتوجروسكى قرب بسكوف ، فالنسبة لبوتشكين كان الكسندر هو الصديق الاكبر ورفيق الحياة كلها تلغى السكندر الكثير من خطابات الشاعر التى سجل فيها الكثير من مذكرات حياته . ولقد عرف بوتشكين سرجى ايفانوفيتش الاخ الاصغر لالكسندر الذى مات صغيرا أما نيكولاى ايفانوفيتش الاخ الاوسط فقد كا نيكبر بوتشكين بعشر سنوات وكان له دوره فى توجيه قدرات بوتشكين نحو خدمة الامة ، ولعله كان يستخدم القسوة والصرامة فى كثير من الاحيان لتأديبه والحدمن اندفاعاته وفى معرض نزاع شب بينه وبين بوتشكين كاد يتخلى عنه ، ولكنه عاود تحمل المسئولية بالنسبة له .

ولسنا هنا بصدد التفصيل عن خطابات بوتشكين الى نيكولاى ايفانوفيتش ، ولكن ماألمح به تورجنيف عن هذا الشاعر فى خطاباته الموجهة الى اخوته ، على الرغم من سطحيتها ، يظهر احترامه البوتشكين وتقديره لآرائه وأعماله ، ففى خطاب وجهه بوتشكين الى الكسندر تورجنيف مؤرخ فى ٩ يوليه سنة ١٨١٩ (أى قبل رحيله عن ميخائيلوفسكى حيث كتب ديوانه (الوطن) سجل ملحمة طريفة فى قوله : (يؤسفنى اننى لم احييك عند الفراق كما لم أحى شخصيتى الميرابو الاثنتين) . وعلى فرض أن ميرابو الاول هو نيكولاى ايفانوفيتش فمن هو الثانى ؟ يرى د.د. بلاجوى

الذى يعد عارفا ببوتشكين ان الاثنين شخص واحد هو نيكولاى تورجنيف ويبدو أن هذا الفرض صحيح ، فقد يكون نيكولاى تورجنيف هو ميرابو الاب الاقتصادى الذى ينتمى الى مدرسة الطبيعيين (الفزيوقراطيين) (٨) ومؤلف كتاب الضرائب ، وهو فى الوقت نفسه ميرابو الابن خطيب الثورة الفرنسية الذى كان أعرج مثل تورجنيف .

وكان لكل من ميرابو الاب وميرابو الابن شهرة واسعة فى روسـيا وبخاصة فى نظر بوتشكين الذى اعتبرهما نموذجا للوطنية والاخلاص للبلاد والمعروف ان تورجنيف كان يحمل فى وسط أصدقائه اسم ميرابو كأسم شهرة ، وحول هذا الموضوع كتب بوتشكين مذكرة مختصرة ترجع الى عام ١٨٢٣ فسرها أحد الخبراء بأنها تحمل معنى ثوريا خاصا حيث قال : (ليس هناك عقول ثورية تكن الحب لروسيا مثل حب الميرابو وبواتر لها ، ولـن نجد ابلغ من كلامهما بعيدا عن هذا الحب فى اللغة الروسية ، فكـل شىء يعملانه أو يخلقانه روسى وكل شىء يسجلانه هو باللغة الروسية (٧ـ٢٩٩) ومن الكتابات الاخرى التى تعرضت للموضوع ذلك المقال الذى كتبه ب.س. ميلاش وقال فيه ان الميرابو ما هو الا لقب أطلقه بوتشكين على تورجنيف وبواتر (بيتر الاول) والذى ينطق (بستل) ، فقد كان بافل ايفـانوفيتش بستل زعيما يعترف بزعامته معظم أفراد الجناح الشـورى فى حـركة الديسمبريين ، وبالاضافة الى ذلك كان من محبى الاقتصاد السياسى ،وقد أوصى الاعضاء الجدد الذين انضموا الى جماعة الثوريين بأن يقرأوا ماكتبه أدم سميث ، وكان بوتشكين يعرف ذلك جيدا ، وحرر مذكرة فى جريدته عام ١٨٢١ يشير فيها الى أن له محاورات مع بستل فى موضوعات ماوراء الطبيعة والسياسة وغيرها .

أما عن الفصل العاشر من كتاب أيوجين أونيجين فانه لم يتم ، بل أن بوتشكين قد أحرقه عام ١٩٣٠ خشية التعرض للاضطهاد اذا ما وقع فى أيدى السلطات نظرا ماتضمنهمن نقد صارخ للقيصر الكسندر الاول والوضع فى روسيا أثناء حكمه ، فضلا عن احتوائه على آراء ومذكرات الديسمبريين وقد أمكن تجميع أجزاء كثيرة من شتات هذا الفصل فى محـاولة المؤلف تجميع الكتاب الذى لم يتم ، ومن بين هذه الاجزاء مايشير الى الاجتماعات والمناقشات التى كانت تدور بين أعضاء (مجلس الرخاء) ويعبر عنها فيما يـلى :

لم يكن أحد يرى فى العالم سوى روسيا
ولم يكن أحد يتبع غير مثلها العليا

---

(٨) هم اصحاب المذهب الاقتصادى الذى يرى فى الزراعة المصدر الوحيـد للثروة ، وكان كويسينى هو اول من نادى بهذا المذهب الـذى يعتبر حرية الصناعة والتجارة اساس الاقتصاد، وميـرابو الاب (فيكتور ريكيتى ميرابو) من مؤيدى هذا المذهب وله مؤلف هام تحت عنـوان « مقال عن السكان » المترجم

كان تورجنيف الاعرج يستمع الى المناقشات
وتملأه كراهية للسياط والرق
ولكنه رأى تجمع النبلاء
وكان يعقد عليهم الامل
لتحـرير الفـلاح

ففى هذه الابيات عبر بوتشكين عن الفكرة الاساسية من وراء كـل النشاط الذى يقوم به تورجنيف ، وهو تحرير الفلاح ، وكان كما هوواضح يعارض رأى تورجنيف الاصلاحى الذى يهدف منه الى منع الاضـطهاد السياسى والارهاب تنفيـذا لمقترحات اثنين من أعضاء الجمعية السرية هما لونين وأياكوشين .

ولم يلق تورجنيف المصير الذى لقيه الديسمبريون لانه كان فىاجازة طويلة خارج البلاد من عام ١٨٢٤ الى ١٨٢٥ ، ورفض أن يمثل أمام اللجنة التى حاكمت الديسمبريين ، فحكم عليه بالاعدام ، ثم خفف الحكم الـى الاشغال الشاقة المؤبدة .

ولقد عاش تورجنيف فى فرنسا طيلة الاربعين سنة الباقية منحياته ومات عام ١٧٨١ ، وقد سجل على مقبرته انه شارك فى مؤامرةعام ١٨٢٥ وكتب كتابا عن الضرائب . وفى أحد اجتماعات جمعية الاقتصاد السياسى أعلن هيوبوليت باسى الذى كان وزيرا ؟ للمالية وواحدا من أصـدقائه القدامى عن وفاته قائلا انه كان من أوائل اعضاء هذا التنظيم واحد الذين شاركوا فى أعماله حتى آخر لحظة من حياته (٩) .

وفىخلال صيف ١٨٢٦ بينماكان بوتشكين فىمنفاه فى ميخائيلوفسكى بلغه بغير قصد ولحسن الحظ أن انجلترة قبضت على تورجنيف ونقلته الى سانت بطرسبوج وسلمته الى حكومة القيصر ، ونعبر عنحزنه وغضبه فى رسالة كتبها للامير ب.أ. فيازامسكى الذى كان صديقالكل منتورجنيف بوتشكين ، وضمن هذه الرسالة جملته المشهورة : (.. فليشنق الرجال فى سبـل أن لانرى بشاعة السخرة التى يقع تحت طائلتها عشرات بـل مئات من أصدقائنا ورفاقنا واخواتنا ..)

وباستخدام كل مايملك من وسائل ـ وان كانت محدودة ـ حـاول بوتشكين انقاذ الموقف كما حاول بما عرف عنه من شجاعة وطنية انيحصل على عفو نيقولاس الاول عن تورجنيف وقد كتب فى واحدة من مذكراته عن التعليم الوطنى نشرت عام ١٩٢٦ بعنوان (الاوامر العليا) يدافع بطـريقة غير مباشرة عن تورجنيف المتهم بانه مجرم فى حق الدولة قائلا انه يتصف بأخلاقيات عالية واعتدال فى الامور وبانه يمتاز بالتعليم المستنير والقدرات الفائقة التى يستطيع بها أنيقدمللادارة الحكومية خدماتممتازة ، وقد وضع

القيصر علامة استفهام وعلامة تعجب على الهامش بجوار هذه الفقـــرة وبالاضافة الى تدخل بوتشكين عن طريق هذه المذكرة تدخل أيضا آخرون من ذوى النفوذ والسلطان لصالح تورجنيف ، وبخاصة الشاعر ف . أ . جوكوفسكى الذى كان مقربا فى بلاط القيصر ، ولكن جميع هذه المحاولات باءت بالفشل .

وكتب بوتشكين فى تلخيصه لمنهج المدارس الثانوية والليسيهات والجامعات يقول : (يتحتم أن يدرس الاقتصاد السياسى والعلـــوم السياسية والقانون دراسة على مستوى عال فى السنوات النهائية ، وهذه الدراسات طبقا للنظام الشامل الجديد تشتمل على آراء ساى وسيموندى ودراسة الاحصاء والتاريخ) (٧ — ٣١١) وواصل التفكير والتمعن فى الاقتصاد السياسى كوسيلة لتنشئة وتربية المواطن ، وكان النظـام الشامل الجديد يتضمن الاراء الحرة التى نادى بها ساى والانسائيـون والنقد الذى وجهه المفكر السويسرى سيموندى للرأسمالية ، وجميعهـا آراء ضمنها فى كتابه الذى صدر عام ١٨١٩ ، وهنا يعرض تساؤل هام : الى أى مدى بلغ علم بوتشكين بمؤلفات ساى وسيموندى وآدم سميث فى كتابه (ثروة الامم) ؟ الاجابة هى اننا لانعرف بالضبط ، الا أنه من الصعب أيضا أن نصدق أنه قد أشار الى كل تلك الاسماء بدقة بالغة فى مذكرتـه الرسمية عن التعليم دون أن تكون لديه فكرة كاملة عنها .

لم يكن سيموندى اقتصاديا فحسب ، بل كان أيضا مؤرخا وناقدا وأديبا ؛ فأصبح بذلك مقربا الى نفس بوتشكين ، وانعكس ذلك فى خطاب كتبه الى أخيه (ليف) فى ١٤ مارس سنة ١٨٢٥ يطلب اليه فيه ارســال عدد من المؤلفات المنشورة ومنها كتاب (أدب سيموندى) وهو الكتـــاب الذى ألفه سيموندى عن آداب جنوب أوربا (٩ — ١٣٣) ، ونقتبس فيما يلى فقرة من كتاب بوتشكين الذى كتبه عام ١٨٣٣ بعنوان (من موســكو الى سانت بطرسبرج) ولم ينشر فى حياته ، وهى الفقرة التى توضـح التقارب فى الرأى بين بوتشكين وسيموندى حيث يقول : (اذا ما قرأت شكاوى عمال المصانع فى انجلترة فلاشك أن مايلاقيه الثـوار من تعذيب واضطهاد لم يشهد العالم مثله سيرهبك ويحزنك ، فهناك تتمثل البربرية فى أفظع صورها ، والفقر فى أبشع حالاته ؛ مما لا نجد له مثيلا فى أقصى ألوان السخرة التى شهدها العالم القديم ، ومن نتاج ذلك يأتى القماش الذى ينسجه المستر سميث والابر التى ينتجها المستر جاكسون ، ويلاحظ القارىء أيضا أنه لايوجد مع ذلك أى نوع من التجريم لمثل هذه الفظائع أو حتى الشعور بالعيب ، بل ان ذلك يتم بحماية القانون ، ويبدو أنه لايوجد فى العالم من هو أسوأ حظا وحالا من العامل الانجليزى ، ثم انظـر الـى مايحدث حينما تخترع آلة جديدة هناك ، فان نتيجة ذلك تحرير خمسة ملايين أو ستة ملايين من هذا النوع من العمل الاجبارى ، ولكن يحدث فى

الوقت نفسه حرمانهم الكامل من سبل كسب العيش .. (٧-٣٤٩) أن التقارب لايعنى بالطبع الاقتباس ، ولكن هذه العبارة التى أوردناها تثبت أن بوتشكين كان على ادراك واع بالتناقضات التى ترتبط بالتطور الرأسمالى فى وقت الثورة الصناعية ، ولو أن الاجل قد طال به بما امتاز به من وعى عقلى واتساع فى الافق فلربما وجه اهتمامه لكتاب أنجلز الذى كتبه فى شبابه المبكر عن : (أحوال الطبقة العاملة فى انجلترة) ، وظهر بعد نحو عشرين سنة من وفاته ، ونوقش على صفحات المجلات الروسية فى العقد السادس فى القرن التاسع عشر حيث تناولته مقالات عديدة نشرت فى مجلة (المعاصر) التى كان بوتشكين قد أسسها عام ١٨٣٦ .

ولعل هذه الفقرة تشير أيضا الى الاقتصاد السياسى كعلم ، ومهما قيل من آراء ونقد حول بوتشكين فان هذه الفقرة وما احتــوته تثبت أن بوتشكين كان على علم واع بالمؤلفات التى صدرت حول الموضوع . بل انه فى المقارنة التى عقدها بين المجلات التى كانت تصدر فى موسكو وتلك التى كانت تصدر فى سانت بطرسبرج نجده يقف فى صف الاولى حيث يقول : (... ان مجلات بطرسبرج تتناول الاقتصادالسياسى بالطريقة التى تتناول بها الادب والموسيقى ، بمعنى أنها تخرج عن مفهوم الاقتصاد الســياسى الحقيقى وان كانت فى بعض الاحيان لاتدرى كيف ، وربما بالصدفةالمجردة ـ تتناول موضوعات الاقتصاد السياسى تناولا مناسبا ينم عن ذكاء واضح ولكن فى معظم الاحيان يكون هذا التناول سطحيا بعيدا عن العمق العلمى) (٧-٣٣٩)

لم يقتصر نشاط بوتشكين خلال العقد الرابع من القرن التاسع عشر على الشعر وكتابه القصة ، بل أنه كان أيضا يعمل مؤرخا وناشرا وناقــدا أدبيا ، وكانت له انطباعات عن ماضى وحاضر ومستقبل روسيا ، وآراءحول مصير الحضارة الغربية ، وأفكار عن الاحوال الاجتمــاعية ودور الادب والادباء فى الحياة ، ولقد أدت به كل هذه الانشطة الى الرجوع بهــا الى المشاكل الاقتصادية والاجتماعية بصفة مستمرة ، كما أن خبراته وتأملاته جعلته يرى أن الاساس الاقتصادى وظروف الحياة المادية هى أكبر واهــم العوامل التى تتحكم فى السياسة والثقافة والفكر .

وقدم كتابا عن تاريخ بوجاشيف ، يصف فيه الاحوال القائمة فى وسط أهل القوزاق الذين يعيشون فى منطقة جبال أورال ، وقد ظهرت بينهم حركة بعث ثورية ، وفى ملاحق هذا الكتاب ـ التى يضمنها النسخة المطبوعة وانما قدمها للسلطات منفصلة عنه ـ يوردبوتشكين ملاحظات على جانب كبير من الجراة والعمق عن البناء الطبقى للمجتمعالروسى وعنالاسباب الاجتماعية لثورة الفلاحين فى الفترة من عام ١٧٧٣ و ١٧٧٥ قائلا : (كان كل صغار القوم أتباعا لبوجاشيف ، وكان رجال الدين أيضا يقفون الــى

جانبه ، ولم يقتصر الامر على وقوف الرهبان والقسس فقط معه بل أيضا ظاهرة الاساقفة ورؤساء الاديرة . ولم يكن يقف الى جانب الحكومة سوى النبلاء رغم تعارض مصالحهم مع مصالحها (ومع قلة عدد الموظفين الاداريين وصغار العاملين فى الحكومة فقد وقفوا بالطبع الى جانب الشعب والمثل يقال عن الضباط من الرتب الصغيرة وكانوا كثيرين فى جيش بوجاشيف) (٧ ـ ١٢٩) كان بوتشكين ينتمى الى أسرة من أسر النبلاء القدامى فى روسيا ، وكان ذلك موضع فخر له ، كما كان مصير النبلاء ووضعهم فى الدولة فى مستقبل الايام موضع اهتمام كبير منه ، وقد بدأ هذا الاهتمام واضحا فى بعض أعماله التى اتسمت بالطابع الارستقراطى مثل قصته التى نشرها بعنوان (دوبروفسكى) وبعض مختارات من (رسائل الغرام) ، كما بدأ هذا الاهتمام ايضا فى مقاله السياسى (ملاحظات على نبلاء روسيا) الذى نشر عام ١٨٣٠ فى مجلته الخاصة التى كان يصدرها وكان بوتشكين ينظر بحزن وأسى عميق الى ظاهرة اضمحلال طبقة النبلاء وكان يود أن يراها وهى تعتلى المكان اللائق بها بين الشعب بشرعيتها الموروثة التى تلقى ايضا تأييدا شعبيا وموافقة مندوبى الشعب عليها وذلك لكى يكون للشعب ممثلون أقوياء يدافعون عنهم لمكانتهم ومستواهم الذى يقربهم من كراسى الحكم (٦ ـ ٣١٠) ، ويبدو هنا ان النبلاء قد تراءوا له كواسطة بين الشعب والحكام الفرديين الذين يحملون مسئولية رعاية مصالح الفلاحين الاميين الذين حرموا من أى حقوق ، وكان دبروفسكى بطل قصته رجلا واتته الظروف ليحتل مكان القيادة ، وكان مثالا للبطل الفارس الحقيقى ، الا انه لسوء الحظ خسر المعركة ، وقد أراد بوتشكين أن يكون النصر النهائى فى هذه القصة للزعيم الذى خرج من بين العبيد وهو ترويكوروف الذى تجسد فى شخصه كل الصفات المقوتة فى النبل الجديد ، الذى لم يكتسب ثروة وقوة فى المعارك الحربية ولامن خلال خدمته للدولة بل اكتسبها من داخل حجرة نوم القيصر فى قصور سانت بطرسبرج أو من خلال نفوذ خدم البلاط .

ويرى بوتشكين أن اهم أسباب اضمحلال طبقة النبلاء هو نظام الوراثة الذى لايحافظ على وحدة الميراث (كما هو الحال فى انجلترة) بل ينتهى الى تفتيت الابعاديات الكبيرة الى قطع صغيرة تقسم على الورثة بدلا من تمليكها للوريث الاكبر ، ومع ذلك فقد كان بوتشكين يعلم تماما أن هناك أسبابا أخرى أكثر عمقا من ذلك ، هى بالتحديد : الازمةالاقتصادية التى ترتبت على نظام العبودية ، وعدم امكان تطوير اقتصاد البلاد بسبب هذا النظام الاقطاعى الذى ينبنى على العبودية ، ولقد امتلأت أعمال بوتشكين بملاحظات دقيقة وانطباعات مريرة حول هذه النقطة . فكان دائما يعبر عن سخطه وعدم رضاه عن ثورات الفلاحين وحركاتهم التحررية التى لاتنتهى الى النجاح ، وكان هذا الواقع هو موضوع كل من كتابيه

(تاريخ بوجاشيف) و (ابنة القائد) ، كما تنعكس صور هذا الحزن أيضا فى قصته (دوبروفسكى) وغيرها من الاعمال التى لم تنشر فى حياته بسبب الرقابة اما عن مقاله الذى ظهر بعنوان (رحلة من موسكو الى سانت بطرسبرج) وهو الذى اخذنا منه بعض الفقرات آنفا فانها تنتهى بتقديم عرض لحالة مالك ارض يحاول أن يحول العبودية الى نوع من نظام الرق البسيط على سبيل تغطية الموقف ، فيقول : (لم يعد المزارع يملك اى شىء ، وانما أصبح يعمل خلف محراث السيد المربوط فى حصان السيد فقد باع هذا المزارع كل مايملكه من حيوانات ، واصبح يأكل على المائدة التى يمدها له السيد فى فناء البيت الذى يملكه السيد ، فلم يكن للفلاح بيت يملكه أو حساء يشربه أو خبز يأكله أو ثياب أو أحذية سوى مايمنحه له السيد مما يوزعه على المزارعين .) أما كيف انتهى الامر ؟ فانه يقول : (وفى النهاية قتل المزارعون السيد فى أثناء حريق شب فى مزرعته) (٦ — ٣٥٩)

وامتلأ بوتشكين بمشاعر مضطربة وبخاصة ازاء الحركة البطيئة الحثيثة التى تميز كل أشكال تحرك الاقتصاد الراسمالى ، والقوة التى تكتسبها الطبقة المتوسطة . وكشخص اتصف بالواقعية فى الادب كما اتصف بها فى حياته العملية لم يحتمل أن يرى المستقبل المرجو في تلك بل أخد يصور انهيار عظمة موسكو وهو مغمور بمشاعر الوطنية فيما تراءى له من علامات جديدة للرخاء ... (فى صناعة مقامة ومن حولها حماية تجعلها تتطور بقوة خارقة ، وثراء يكتسبه التجار فينقلون الى القصور الفخمة التى كان يسكنها النبلاء) أما عن السؤال الذى يطرح نفسه هنا (هل هذا الوضع أفضل أم أسوأ ؟) فان بوتشكين يحجم عن الاجابة عنه أو ابداء راى فيه وذلك بقوله : أما بعد ، فتلك هى الحياة وذلكهو الواقع والضرورة التاريخية التى تفرض نفسها .

ويعود بوتشكين فى كتابه الذى نشره سنة ١٨٢٤ بعنوان (الحواريين بائع الكتب والشاعر) فيقول :

فى عصرنا التجارى ، فى عصر الحديد
فلا حرية بلا نقود

ولقد كتب أدموند بوركى فيما قبل ذلك بنحو نصف قرن من الزمان يقول : (لقد انقضى عهد الفروسيةوأتى عهديسودفيهالمفكرون والاقتصاديون ورجال الحسابات) ولقد أدرك بوتشكين بعقله وترجم بحاسته الفنية هذا الحدث الذى غير مجرى التاريخ ووصفه بعصر الحديد ، وهىالعبارة التى استخدمها (بلوك) بعد ذلك بقرن من الزمان فى شعره قائلا :

القرن التاسع عشر ، هو قرن الحديد
انه بحق قرن القسوة والشدة ..

ولدينا دليل آخر على اهتمامات بوتشكين بالاقتصاد نظريا وتطبيقا هو تلك الملاحظات التى سجلها على هامش كتاب ميخائيل فدروفيتش أورلوف وعنوانه (من مميزات الدولة) . كان أورلوف لواء عاملا ، وصديقا لنيقولاى تورجنيف ، وعضوا فى المجموعات الاولى والجمعيات الثورية وقد ساعد على هروب معظم الديسمبريين ، وانتهى به الامر الى الحبس ستة اشهر فى قلعة بتروبافلوفسك ، ثم النفى الى ضيعته نتيجة لتدخل أخيه الذى كان من المقربين لنيقولاس الاول ، وقد قضى أورلوف أواخر أيامه فى موسكو بعيدا عن التدخل فى اى امر سياسى وتحت حراسة بوليسية ، وكان بوتشكين من المقربين منه فى الفترة التى كان منفيا فيها فى كبشبنيف ، وحافظ على علاقاته معه خلال العقد الرابع من القرن التاسع عشر وتتضمن مكتبة بوتشكين نسختين من كتاب اورلوف الذى نشر عام ١٨٣٣ احداهما تحمل اهداء المؤلف له ورغم أن هذا الكتاب الذى نشره أورولوف خصيصا لارضاء الرقابة لم يكن يمس روسيا الا مسا خفيفا ، الا أن الرقيب قد ناله بالتشويه ، ولكن أورلوف أراد من هذا الكتاب أن يظهر فوائد التطور الرأسمالى الحر ، ونادى فيه بان الديون الكبيرة التى تستحق للدولة على المقترضين من أصحاب رؤوس اموال الخاصة وغيرهم من المقترضين هو الوسيلة التى تكشف هذا التطور .

ولقد تناول بوتشكين العبارة التى قال فيها اولرلوف أن القروض هى وسيلة التبادل وعلق عليها على هامش الكتاب بقوله : (ليس من شك فى أن أحدا لم يخترع نظام القروض أو الائتمان ولكنها صنعت نفسها كشرط وكنتيجة ، فقد ولدت فى الوقت الذى بدأ فيه التبادل بين الناس يأخذ مكانه فى الحياة)

وكان بوتشكين مصيبا فى رايه هذا ، فهو توضيح للطبيعة التطورية والتلقائية للعمليات الاقتصادية ، وبخاصة فى مجال الانتاج الذى كان من نتائجه ظاهرة اجتماعية جديدة . ولم يكن بوتشكين متفقا مع أورلوف فى رأيه بأن هناك اختلافا أساسيا بين قروض الدولة والقروض الخاصة ذلك أن مقدم القرض فى الحالة الاولى يمنح القرض على أمل ان يسترد نقوده التى أقرضها فقط ، أما فى الحالة الثانية فان المقرض يهتم بالعائد أو الربح المنتظم الذى سيدره رأس المال المقدم كقرض . وهنا يشير بوتشكين الى (أن استعادة رأس المال لا يمثل الفكرة السائدة بالنسبة للقروض الخاصة ، ولكن المهم هو زيادة رأس المال نتيجة للعائد المضاف اليه) ، وهكذا يكون بوتشكين ابعد نظرا من المؤلف ، ذلك انه اذا ما توافرت للمقرض الضمانات الكافية لن يكون هناك اختلاف بين أن يعطى القرض للدولة أو لشخصية اعتبارية أو مؤسسة استثمارية ، وقد تأكد ذلك من التطورات المتأخرة للقروض الرأسمالية ، وبالمنافسة بين قروض الدولة والقروض الخاصة ، وكذلك بتعادل نسبة الربح فى كلتا الحالتين ، ولعل

هذه الملاحظات التى أبداها بوتشكين لا تصدر الا عن متخصص يمس مسائل دقيقة وفنية ، فلولا أن بوتشكين هو ذلك الشاعر المعروف فربما أصبح اقتصاديا ماهرا ، ومع ذلك فلم نكن لنستفيد من علمه بأكثر من ذلك .

وفى النهاية فلننظر معا فى قصته المأساوية (الفارس البرونزى) بعنوان المؤرخ والاقتصادى ، وهى بالتأكيد قصة تحوى الكثير من المشاعر الانسانية والتصادم بين بعض الشخصيات القوية ، ولكنها ايضا مأساة قوة المال وظاهرة حب اكتناز الثروة ومرض الاستئثار بالاشياء ، وتدور أحداث الرواية ــ فيما يبدو ــ فى فرنسا أو أحد البلدان المجاورة خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وهى الفترة التى تسمى بداية التجميع التى بدأت بها عملية الاستعداد لمرحلة الانتاج الرأسمالى ، فما لنا نرى فيها العالم الاقطاعى وفيه صاحب السلطة يمنح الاقطاعيات لتابعيه ، كما أن فيه سيدات جميلات ومباريات بين الفرسان حولهن ، ولكن فى الوقت نفسه بدأ المال يحكم هذا العالم ، وفى هذه المراحل الاولى من حكم المال لم تكن هناك حرية بلا مال ، وفى ظل هذه الظروف يتحول الفارس المقدام ألبرت الى شخص عاجز لما أصابه من فقر وفاقة .

أما النبيل العجوز فى القصة فلم يكن يتميز بالشح فحسب بل كان أيضا من ذلك النوع من الرجال الذين يمكن ضمهم الى فئة من الرجال ظهروا فى كتب الادب على أنهم مرابون بخلاء أمثال شيلوك وهارباجون ويليوسكين وسولومون ، وفوق ذلك كان أيضا ممن يكتنزون المال . وفى ذلك الوقت كانت النقود تصنع من المعادن الثمينة فى ذلك الوقت ، فكانت ذات قيمة فى حد ذاتها (اذ لم تكن العملات الورقية قد ابتكرت بعد) فكانت بالنسبة لهذا النبيل المرابى النحيل قيمة فى حد ذاتها وليست للتداول ولكن لاكتنازها وابقائها فى الحفظ والصون ، وفى القصة تعبير عن لسان هذا البخيل وهو يودع كمية من الذهب فى الخزانة السادسة التى لم تكن قد امتلأت بعد :

ادخلى أيتها القطع الذهبية ، فكفاك مخاطرة فى العالم
لقد خاطرت لخدمة رغبات واحتياجات الناس
والان لتنامى هنا قريرة ، نوم العافية والسلام
مثلما تنام الآلهة بعيدا فى السموات

وكان قيمة الذهب عند هذا النبيل تكمن فى قوتها التى تتمثل فى امكان استخدامها لشراء معظم الاشياء الثمينةكالقصور والحدائقومجموعات التماثيل مع استخدام الحراس والحوريات والمغنيات والشعراء فى الخيال الذى يعيش فيه ، ولم تكن شخصية الرأسمالى البخيل الذى يعيش عيشة التقشف والذى يملأه الشغف بجمع المال شخصية جديدة على الادب ، فمثلها كانت شخصية جوبسك عند بلزاك ، ولكن شخصية النبيل أو

البارون التى ابتكرها بوتشكين مختلفة عن ذلك تماما ، فلم يقتصر هـذا النبيل على كونه يعيش حياة التقشف والزهد فى حاجات الدنيا ، بـل انه يحاول أيضا أن يحيل نفوذه الى رأسمال ووسيلة لزيادة القيمـة ، ويمكننا أن نتصور ذلك فيما يصيب النبيل من شعور بالاسى والحـزن الشديد حينما يأخذ كمية من الذهب من احدى خزائنه ليقرضها بالـربا الفاحش ، فليس من شك فى أنه فى جمعه للمال هو أكثر اقطاعية من كونه مرابيا ، وذلك بفضل الغرامات التى كان يحصلها ممن أقطعهم الارض ومن المزارعين ومن التجار الوافدين من جهة أخرى .

وكمـا هـو عند ماركس (الطموح البالغ للغنى والشغف الشديد بتملك الاشياء ذات القيمة يجتمعان فى كل من الراسمالى ومكتنز الاموال (مثل حالة البارون) ، ولكن بينما نجد أن مكتنز الاموال يعد رأسماليا . مجنونا بالمال نجد أن الرأسمالى ماهو الا باحث عن المال بطرق عقـلانية كما أنهما يختلفان فى أن وسيلة تحقيق زيادة القيمة بالنسبة لمكتنز الاموال هى منع تداول النقود ، فى حين أن وسيلة تحقيق هذه الزيادة فى القيمة عند الرأسمالى هى استمرار تداول النقود)

ولا يعد سـلوك البارون من قبيل الجنون فحسب بل انه يعتبر جريمة اقتصادية كبرى ، فلقد كان النقص فى المعادن الثمينة معوقا للتقـدم الاقتصادى لغرب أوربا منذ أواخر القرون الوسطى حتى القرن السـادس عشر ، فكما نعرف كان النهم الى الذهب هو الدافع للاسبان والبرتغاليين الى الاتجاه نحو البحر ، وبالتالى أدى الى كشف امريكا والطريق الى الهند وطبقا لما ارتآه الخبراء كانت كمية الذهب المتداولة فى (العالم المتحضر) بغرب أوربا وقت اكتشاف امريكا تتراوح بين ٣٠٠ طن و ٦٠٠ طن فكـم من هذه الكمية كان مخزونا لدى هذا البارون ؟ ولو أن هذه الكمية كـانت متداولة ألم تكن فى ذلك الوقت تصلح وسيلة لتنشيط عجلة الاقتصـاد فى قارة بأكملها ؟

ربما كان الابن المسرف الذى ورث أباه البارون وضيع هذه الاموال أكثر فائدة من أبيه بالنسبة للاقتصاد ، حيث أن الاموال التى دفع بهـا للتداول تحولت دون شك الى رؤوس اموال فى أيدى أناس آخرين ، وربما أدت الى خلق واحياء بعض الموارد التى كانت راكدة

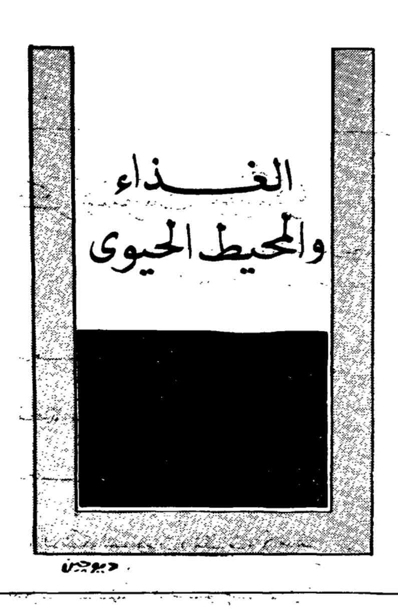
ولعل هذا الذى ارتآه البعض فضيلة (من الناحية الاقتصـادية البحتة) يراه الآخرون جريمة فى حق الاقتصاد القومى ، ولكن الحقيقـة هى عكس ذلك ، فقد كان لرذيلة المرابى نتائجها الطيبة فى اقتصـاديات الدولة ، افلا نعتبر موت النبيل عقوبة على جريمته الاقتصادية التى ارتكبها بتجميع ثروة لاقيمة لها ؟

ان المشكلة الاجتماعية الرئيسية فى أواخر العصور الوسطى وفى العصور الحديثة وهى الانتقال من الاقطاعية الى الراسمالية قد تراءت لبوتشكين فى صور متعددة فى مؤلفاته ، فلو أن المشكلة كانت قد حلت الى حد كبير فى غرب أوربا من بوتشكين ، فان الوضع فى روسيا كان مختلفا عن ذلك تماما ، وتأكد اهتمام الشاعر بالتاريخ الاجتماعى من خلال الصور القصصية التى اثارتها فيه أحوال العصور الوسطى فى أوربا وضمنها مؤلفه الضخم : « صور من أزمنة البلاط الملكى » ، ومن هذا الكتاب نورد الحوار المتميز التالى :

برتهولد (راهب زاهد يشتغل بالكيميا) :
ليست لى حاجة حقيقية الى النقود اننى ابحث
عن الحقيقة فقط .
مارتن (البرجوازى)
بالنسبة لى لتذهب الحقيقة مع الشيطان انها
النقود ، هى الشىء الوحيد الذى أحتاج اليه .
(٤ / ٣٥٣)

كان الذهب فى العصر الاقطاعى هو المقياس المادى للثروة ، وكان هو الدافع لظهور طلائع البورجوازية التى كانت محرومة من الحقوق السياسية آنذاك ، وكان الذهب بذلك هو المقابل للارض والسيف ، الارض التى كان يملكها اللوردات ، وكان الذهب بالنسبة للبرجوازية هو اهم عناصر رأس المال النقدى الذى يمكن بل يجب أن يكون متداولا حتى يزيد رأس المال الاصلى . ان المئة والخمسين فلورين التى اقترضها الراهب برتولد من مارتن ، والتى أعطاها له بعد تردد طويل ، كانت بالنسبة لمارتن استثمارا ، فقد اعتقد أن الراهب سوف يكتشف بالكيمياء سر صناعة الذهب ، ومن ثم سيكون له نصيب كبير باعتباره مقرضا للمال .

ان عالم بوتشكين عالم غريب واسع وهذه الملاحظات القليلة التى أوردناها عن ادراكاته الاقتصادية المبكرة تمثل بأى حال من الاحوال تغطية للموضوع ، فهى لا تخرج عن كونها اطارا عاما ، والامر يحتاج الى القيام بمزيد من الدراسات الدقيقة المفصلة لآرائه .



د. بوجين

« عالم الحياة الذى يشمل اليابسة ، والمحيط المائى ، والغلاف الجوى » . هذا التعريف للمحيط الحيوى ليس كاملا لانه لا يعبر عن التأثير الحاسم للكائنات الحية عن تكوينه وتركيبه ، وعلى عمليات تطوره المستمر .. ان نصيب المادة الحية فى المحيط الحيوى صغير نسبيا (حوالى ٢٥ر٠ ٪)، الا ان لهذا الجزء تأثيرا كبيرا على بنيانه .

ويعتبر المحيط الحيوى بمثابة المصدر العام لكل الحاصلات الغذائية بلا استثناء . وتتوقف قدرة الجنس البشرى على تغذية نفسه فى المكانة الاولى على انتاجية هذا المحيط الحيوى ، وعلاوة على ذلك ان حالته لا تحدد كمية الغذاء فقط بل تحدد ايضا نوعيته . والمشكلة اليوم خطيرة بسبب ازدياد تلوث المحيط الحيوى بالمواد التى تلقى فيه نتيجة لانشطة الانسان المختلفة .

الكاتب : ألكسى ا . پوكروفسكى

دكتوراه فى الطب ، وأستاذ ، وعضو أكاديمية الطب فى الاتحاد السوفيتى ، ومدير معهد التغذية بأكاديمية الطب من ١٩٦١ الى ١٩٧٦ . كان لعدة سنوات مديرا لمجموعة العمل التابعة للامم المتحدة فى موضوع الزلال والبروتيدات . ويعمل مستشارا لمنظمة الصحة العالمية ، ورئيس تحـــرير اول موسوعة دولية عن مشاكل الغذاء والتغذية . مؤلفاتـــه الرئيسية (باللغة الروسية) : « دور الكيمياء الحيويـة فى تطور علم التغذية » ، و « الاسس الفسيولوجيـــة والكيميائية الحيوية لاعداد المنتجات الغذائية للاطفال » ، و « عقاقير ، وسموم الغذاء » ، و « الكبد ، والديزوسومات والغذاء » .

المترجم : أحمد رضا محمد رضا

ليسانس الحقوق من جامعة باريس ، دبلوم القانون العام من جامعة القاهرة ، مدير بالادارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا) .

ويعبر عن الانتاجية الكلية للمحيط الحيوى فى الكثير من الاحيان بأطنان المواد العضوية المنتجة سنويا ، أو بمقـدار الـكربون الذى يمتص أثناء عملية التحليق . غيـر أن الصياغة الاخيرة التى تقيس الطاقـة التى تمثل وتحفظ فى أربطة كيمائية هى التى تهم بالاكثر بحثنا هذا . يهمنا اذن كثيرا ذلك الجزء من الطاقة الذى يمثله الانسان بدوره من طعامه .

ومن الواضح ان انتاجية المحيط الحيوى باجماله يجب أن يفوق بقدر كبير حاجات الجنس البشرى الاجمالية من المواد الغذائية . وعلى ذلك فان مشـكلة تموين الانسان بالغذاء تعتمد فى نطاق واسع على العلاقة بين انتاجية المحيط الحيوى الاجماليـة وبين حاجة الانسان الى الغـذاء من جهة ، وعلى العلاقة بين الانتاجية وبين الكمية التى يستطيع الجنس البشرى ان يستعملها كغذاء فى مرحلة معينة من التقدم العلمى والتقنى .

ولكى نقدر بالضبط حاجات الناس الى الغذاء نتدبر الصيغة التالية :

الطاقة الانتاجية الاجمالية للمحيط الحيوى (بالكيلوكالوريات)	>	اجمالى حاجات الجنس البشرى الى الغذاء (بالكيلوكالوريات)

ويتحدد هذا التباين بنوع خاص بالمستوى او النسبة المئوية للمواد العضوية التى تتكون فى المحيط الحيوى وتستعمل فى غذاء الانسان . ونسمى هذا الجزء من الانتاجية التركيبية الحيوية التى يستعملها الانسان كطعام « معامل استعمال الطعام » (م ا ط) ، وابسط طريقة لحسابه هى تقدير كمية الطاقة المستهلكة ، ويجب لذلك أن نعبر بالجولات (الجول وحدة قياس للطاقة : المترجم) ، او الكالوريات (السعرات) الانتاجية الكلية للمحيط الحيوى (ا ك ح) ، واجمالى استهلاك الناس للطاقة (ا س ط) ، ثم نقدر النسبة المئوية للطاقة المستعملة بالمعادلة الآتية :

$$\text{م ا ط (كالورى)} = \frac{\text{ا س ط (كالورى)}}{\text{ا ب ح (كالورى)}} \times 100 \%$$

ويمكن استخدام « معامل استعمال الطعام » للمحيط الحيوى كمعيار هام لقياس التقدم العلمى والتقنى .

وبخصوص الانتاج الزراعى يجب أن نؤكد أن عشر مساحة اليابسة لا يكاد يستعمل الآن الا لانتاج نباتات صالحة للغذاء ، وتنتج هذه المساحة حوالى ٩ بلايين (٩٠٠٠ مليون) من أطنان المواد الغذائية ، يستعمل منها ١٥ ٪ — ٢٠ ٪ على الاكثر لغذاء الانسان ، ويساوى هذا ٢ — ٢ر٥ × ١٠^١٥ كيلوكالورى ، نستخلص منها المعادلة الآتية :

$$\text{م ا ط} = \frac{2 - 2.5 \times 10^{15}}{4 \times 10^{17}} \times 100 \% = 0.5 \%$$

معنى هذا أن قيمة معامل استعمال الطعام فى ظروف العالم الحاضرة تساوى حوالى ٥ر٠ ٪ من الطاقة الانتاجية الاجمالية للمحيط الحيوى .

وتتغير قيمة هذا العامل تبعا لمختلف مناطق العالم ، فهى مرتفعة نسبيا فى المناطق ذات النشاط الزراعى المكثف بمساعدة المخصبات ، وتهبط الى حوالى الصفر فى الصحارى ، والتوندرا ، والادغال . وبالنسبة لزيادة معامل استعمال الطعام فان دورا هاما يؤدى لا باتساع الرقعة المزروعة فقط ولكن ايضا « بالثورة الخضراء » التى تتطور فى

الوقت الحاضر وتحول الزراعة تحويلا جذريا ، وخاصة بفضل الاكتشافات فى علم الوراثة والانتخاب . ولا شك فى أن الثورة الخضراء سوف تزيد بشكل ملحوظ محصول العالم من الحبوب فضلا عن تحسين نوعيته .

وانا لنأمل ، وفقا لتقديرات منظمة الغذاء والزراعة ، ان نصل فى حوالى عام ٢٠٠٠ الى حل مرض نسبيا لمشكلة قيمة الطاقة فى غذاء الانسان . غير أن حاجة الناس الى الطاقة فى هذه الانواع من التقديرات ليست هى المسألة الهامة الوحيدة ، ذلك لان نصيب الانسان اليومى من الطعام يتكون من عدد كبير نسبيا من مواد يتعذر الاستعاضة عنها بغيرها ، ومن بين هذه المواد يؤدى البروتين دورا رئيسيا .

واليوم تشكل العناصر الكمية والكيفية فىعملية تمثيلغذاء الانسان جزءا من فكرة تنظيم التغذية . معنى هذا أن الانسان ليس فى مقدوره أن يحيا حياة طبيعية نشيطة دون أن يتلقى كميات مناسبة من الطاقة والبروتينات ، ومنتجات مختلفة لا تعوض بغيرها ، وكل ناتج منها يؤدى دورا معينا فى عملية التحول الغذائى .

ان فكرة النظام الغذائى المتوازن فكرة جوهرية ، لا من أجل الدراسة النظرية لوسائل تمثيل الغذاء فقط ، ولكن أيضا لحل المشاكل الرئيسية العملية الخاصة بحساب الحاجات البشرية الدنيا للطاقة والحاصلات الغذائية . ومن الصواب اعتبار هذه الفكرة الاساس العلمى للتخطيطات الحديثة للانتاج الغذائى والتغذية العالمية ، كما تتيح لنا ان نحدد توزيع المواد الغذائية . ويبين الجدول الآتى الفروق الكبيرة فى استهلاك البروتين بين البلاد المتقدمة والبلاد النامية . وهذه الفروق ليست فروقا فى الكمية فحسب ، ولكن ايضا وبنوع خاص فى النوعية .

مؤشرات مقارنة لوجبات الغذاء اليومية (للفرد الواحد)

المؤشرات	البلاد المتقدمة	البلاد النامية
مقدار الكالوريات (بالكيلوكالوريات)	٣٫٠٦٠	٢٫١٥٠
البروتينات (بالجرامات)	٩٠	٥٨
البروتينات الحيوانية (بالجرامات)	٤٤	٩

وتبعا لبيانات الامم المتحدة يتلقى سكان البلاد النامية ثلثى السعرات ، وحوالى نصف البروتين ، وخمس البروتينات الحيوانية التى

يتلقاها سكان البلاد المتقدمة . ولكل بلد بطبيعة الحال عاداته الغذائية ، ولكن الوجبات تتكون فى معظم الاحوال من الحاصلات النباتية وبخاصة الحبوب . من ذلك ان الغذاء الرئيسى فى الكثير من البلاد هو الارز ، وفى بلاد أخرى الذرة أو القمح ، الخ . ولسوء الحظ فان القيمة الحيوية للبروتينات التى تنتجها مختلف أنواع الحبوب صغيرة نسبيا لانها تفتقر الى الاحماض الامينية اللازمة لبنية الانسان ، مثل اليزين . والتريبتوفان ، والبثونين ، والميثونين . وان ازدياد الامراض المتصلة بسوء التغذية فى البلاد النامية هو نتيجة لتغذية فقيرة فى البروتين . كما أن ما فيها من بروتين هو من نوع قليل القيمة .

وثمة دراسة لاعراض سوء التغذية ونقص البروتين أجريت تحت رعاية منظمة الصحة العالمية ، واليونيسيف (صندوق رعاية الطفولة التابع للامم المتحدة) ، واليونسكو أبانت قسوة المشكلة بالنسبة لقسم كبير من سكان العديد من البلاد . وقام بدراسة مشكلة تزويد سكان هذه البلاد بالبروتين مجموعة المستشارين فى مسائل البروتين بمنظمة الاغذية والزراعة ، ومنظمة الصحة العالمية ، واليونيسيف ، ولجنة الامم المتحدة من المستشارين لاستخدام المنجزات العلمية والتقنية فى مجال التنمية والمجلس الاقتصادى والاجتماعى للامم المتحدة ، واخيرا الجمعية العامة للامم المتحدة .

واذا حللنا أسباب نقص المواد الغذائية فى العالم وجدنا أن أول العوامل هو بطبيعة الحال عوامل اجتماعية وتاريخية ، مثل الانهيار الاقتصادى الذى حل بالبلاد النامية ، والذى يسأل عنه مستعمرو هذه البلاد ، وعملية تعمير المدن الجارية على قدم وساق ، وكذلك الى حد ما زيادة سكانية سريعة نسبيا .

ونحن اذ نعالج هذه المشكلة يجب أن نضع نصب أعيننا الارقام التقريبية المتاحة لتقدير الحجم الكلى للبروتينات الغذائية التى تنتج فى الوقت الحاضر . وعلينا أيضا أن نتذكر ان نسبة البروتين فى الكتلة الاجمالية للمواد العضوية التى ينتجها المحيط الحيوى صغيرة بنوع ما . ويقدر اجمالى انتاجية المحيط الحيوى من البروتين الآن بحوالى ٧٥ مليون طن فى السنة ، منها حوالى ٢٤ مليون طن فى البروتين الحيوانى .

ويبلغ مجموع سكان العالم فى الوقت الحاضر حوالى أربعة بلايين نسمة (أربعة آلاف مليون) فضلا عن اننا نشهد انفجارا سكانيا غير عادى . وفى سنة ٢٠٠٠ سوف يتجاوز عدد سكان العالم ستة بلايين ، وعلى ذلك سوف نحتاج الى أكثر من ١٣٠ مليون طن من البروتين حتى نستطيع ضمان الحد الادنى من المعدلات الغذائية التى وضعتها منظمة

الاغذية والزراعة (٦٠ جراما للشخص الواحد فى اليوم) . وتقدر هذه المنظمة انه من الصعب الحصول على هذه الكمية من البروتين باستخدام الاساليب الزراعية التقليدية . بيد أن هناك امكانياتمختلفة لزيادة انتاجية المحيط الحيوى ، والاهم من ذلك تحسين معامل الاستعمال .

وتتمثل الامكانية الاولى فى الحث على تطوير كل اشكال الانتاج الزراعى بتشجيع استخدام انواع جديدة من النباتات المنتقاة لا من أجل انتاجها الافضل فقط ، ولكن أيضا لارتفاع قيمتها الغذائية ، مثل بعض انواع الذرة الغنية بالليزن (أوباك — ٢ مثلا) وانوا عجديدة من الحبوب والارز الغنية بالبروتين .

ونؤكد ان هذا الاتجاه هو الذى اتبعه الاتحاد السوفيتى فى الجهود التى بذلها لتخطيط الزيادة المطردة فى الموارد الغذائية . وتتوقع قرارات المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى ، بين مسائل اخرى ، زيادة كبيرة فى الانتاج الزراعى بفضل الميكنة ، وتحسين التربة ، والعمليات الكيميائية . ولا تقل عن هذا فى الاهمية البحث عن مصادر جديدة للبروتين ، واعداد وسائل للتغذية الملائمة للحيوانات الاليفة ، واختيار سلالات جديدة ذات انتاجية اكبر .

لذلك يتعين لتقدير فاعلية الانتاج الزراعى ، لا أن نأخذ بعين الاعتبار معامل استخدام المواد العضوية التى ينتجها المحيط الحيوى كغذاء وحسب ، ولكن ايضا زيادة القيمة الحيوية للمنتجات التى يراد بها تغذية الانسان والحيوان .

والامكانية الثانية هى الاستخدام الموسع للبحار والمحيطات ، ذلك لان هذا القسم المائى من المحيط الحيوى يشغل قرابة ثلثى كوكبنا . وهنا ايضا أصبح من الضرورة القصوى المشروع فى اختيار اكثر أنواع السمك والحيوانات المائية انتاجا ، مما يعنى الوصول الى استخدام أكثر اتساعا وعقلانية للموارد الغذائية فى المحيطات . وفى غضون القرن التالى سوف تغدو محيطات العالم مسرحا لثورة علمية تقنية نقترح أن نسميها « الثورة الزرقاء » .

واخيرا تتمثل الامكانية الثالثة فى الالتجاء الى « الميكروكوزم » (العالم الاصغر) لحل مشاكل الغذاء والعلف . وحتى وقت قريب كان الاهتمام بعالم الكائنات الحية المجهرية محدودا بنشاطها المتعلق بنشوء الامراض . وكان من اثر تطور الميكروبيولوجيا (علم الاحياء المجهرية) التقنية فى اواسط القرن العشرين أن جعل منها شعبة تبشر بمستقبل مرموق فى الانتاج على نطاق صناعى يضم العديد من المواد ، من بينها البروتينات .

للكائنات الحية المجهرية خاصية النمو السريع ، وتحتوى على عدد كبير من البروتينات ، ويزيد متوسط ما يحتويه العديد من هذه الكائنات من الكتلة الحيوية المجففة على ما يتراوح بين ٥٠ ٪ و ٦٠ ٪ .، وعلى ذلك فان الكائنات الحية الوحيدة الخلية هى وفقا لطبيعتها كائنات بروتينية فائقة ، غنية بالليزين ، وفقيرة نسبيا فى الميثيونين .

ومع ذلك فعلى الرغم من أن استخدام الكائنات المجهرية يمثل مصدرا مغريا للبروتين فان فائدتها كناتج غذائى يثير مصاعب جمة . فانتاجها يتكلف نفقات كثيرة ، ويتطلب تكنولوجيا معقدة ، واطباء خبراء يستطيعون أن يقرروا هل ادخال هذه الكائنات فى طعام الانسان مفيد ولا ضرر منه .

والانتاج الزراعى هو المصدر الرئيسى للبروتينات فى كل البلاد . ولصيد السمك وأماكن تفقيس البيض دور هام كدور الصيد البرى ، ولو انه يخضع لقيود اكبر فى الوقت الحاضر . ويجب الاحتفاظ بمكانة خاصة للبروتينات الموجودة فى النباتات الزيتية ، وتستعمل على نطاق يزداد اتساعا فى غذاء الانسان . وانتاج البروتين من الكائنات الحية الوحيدة الخلية وسيلة هامة لزيادة الاحتياطى العام من البروتين .

وتكشف الابحاث الاحصائية انه فى الاغلبية العظمى من البلاد المتقدمة فى الوقت الحاضر يستعمل أكثر من نصف اجمالى البروتين الناتج فى غذاء الانسان ، ويستعمل الباقى فى تربية الحيوان ، وجزء صغير لانتاج السمك وللبحث العلمى .

وليس ثمة خطأ فى التفكير بأن انتاج كتل مركزة من البروتين الوحيد الخلية سوف يأتى بنتائج هامة ، وبخاصة فى مجال الانتاج الحيوانى والسمكى . ونحن مقتنعون تماما بأن المصدر الرئيسى للبروتين المطلوب سوف يكون فى المستقبل القريب من الانتاج الحيوانى ، وانه بتطوير الانتاج الزراعى الى اقصى حد سوف نكون قادرين على تزويد سكان العالم بالحاصلات الغذائية التى يحتاجون اليها .

هذه هى الفكرة التى تبناها الاتحاد السوفيتى ، فكرة استخدام البروتينات المستخلصة من الكائنات الوحيدة الخلية فى المستقبل القريب . وثمة صناعة ميكروبيولوجية قوية (خاصة بالاحياء المجهرية) تمون الآن الزراعة فى البلد بمئات الالوف من أطنان المواد البروتينية . ومن المتوقع احراز تقدم فى هذا الخصوص بمعدل ١٠٠ ٪ — ١١٠ ٪ فى غضون الخطة الخمسية العاشرة (١٩٧٦ — ١٩٨٠) .

ان البحث فى الوسائل التى تتيح استخداما افضل لموارد المحيط الحيوى ، وتحسين الاجراءات السليمة من الوجهتين البيولوجية

والاقتصادية لزيادة معامل استعمال الطعام ، هو بطبيعة الحال من أهم الاعمال التى تواجه صناعة الغذاء . ومع ذلك تدل التجربة فى هذا المجال على ان التطبيق السريع للعمليات التى تبدو معقولة ولكنها لم تحظ بعد بالتأييد العلمى يمكن ان يؤدى الى اضطرابات بيئية قد تعرض للخطر لا بعض الانواع من الاحياء فقط ، وانما ايضا قطاعات بأكملها من الانتاج الغذائى . ومن المعلوم تماما النتائج الضارة بالمحيط الحيوى والمترتبة على تصرف الانسان دون رقابة . وهناك اختلاف شديد فى الآراء بخصوص امكانية استخدام الكيمياء وتطبيقاتها العملية فى مجال الغذاء الصالح للاكل . ويؤكد بعض العلماء ان الزراعة اصبحت اسلوبا قديما لا يتلاءم مع العصر الحديث بسبب الجهد الجسيم الذى تتطلبه ، وعائدها المالى المحدود ، واعتمادها على أهواء الطبيعية ، وانها يجب ان تخلى مكانها للكيمياء لانتاج مواد غذائية مصطنعة ، والطعام الذى يحتاج اليه العالم .

وعلى عكس وجهة النظر هذه يرى اغلبية خبراء الزراعة والتغذية ، وبخاصة السوفيت ، فى الكيمياء وسيلة هامة لزيادة الحاصلات الزراعية عن طريق الاستخدام الواسع النطاق للمخصبات المعدنية ، والمبيدات الحشرية ، والمواد الهيولييناتية (الهيولينات ، أجسام هيولية تدخل فى تكوين الانسجة ، وتكثر فى اللبن والبيض واللحم : المترجم) ، وحوافز النمو .

وهناك أخيرا مجموعة راى ثالثة تنكر بوجه عام أسس استخدام الكيمياء فى انتاج الغذاء صناعيا أو حتى زراعيا . هذه المجموعة ، اذ تنوه بالتأثير الضار الذى ينتج من استخدام بعض المبيدات الحشرية على النباتات والحيوانات ، وعلى التركيب الكيميائى للمنتجات الغذائية التى قد يضر اى تعديل يطرأ عليها بصحة الانسان ، تنصح ، ان لم يكن بحظر تام على استخدام الكيمياء فى الزراعة ، فعلى الاقل بالحد منه فى هذا الخصوص . ويحدونا الاختلاف الكبير فى الآراء بطبيعة الحال الى دراسة المشكلة من وجهة نظر علم تغذية الانسان .

وكاتب هذا المقال يرى باعتباره متخصصا فى دراسة الاغذية أن للكيمياء دورا هاما تؤديه فى الانتاج الزراعى ، وان الحكمة تقتضينا أن نعمل بحرص حين ندخل ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، اية مادة جديدة فى مجال الغذاء ، وأن نجرى سلفا بحوثا بيولوجية تتيح التثبيت من سلامة المادة . ويهتم خبراء الطب بنوع خاص بالعوامل الخارجية المتزايدة عددا والتى تصاحب التقدم التقنى الطليق فى عصرنا الحاضر ، الذى لا يمكننا ان نظل مكتوفى الايدى ازاءه . وهناك بنوع خاص مسألة تأثير عدد من العناصر الكيميائية والفيزيائية الجديدة على جسم الانسان

والطبيعة . وثمة علاقة عرضية ثبت وجودها بين تلوث التربة والماء والهواء تلوثا كيميائيا متزايدا وبين اختفاء نسبة كبيرة من بعض الانواع الاحيائية (من طيور واسماك وثدييات وحشرات نافعة) مما يترتب عليه حدوث تغييرات فى التكوين الحيوى لكوكبنا الارضى . وقد تكشفت التأثيرات التحويلية ، وحتى المحدثة للسرطان فى الكثير من العناصر الكيميائية والفيزيائية . وفى السنوات الاخيرة كثرت بنوع خاص حالات الشذوذ الوراثى .

وهناك الكثير من الاسباب التى تدعو للاعتقاد بأن الغذاء يشكل وسيلة من أهم الوسائل التى تنقل أضرار البيئة الى جسم الانسان . والتركيب الكيميائى للغذاء غير مستقر ، واستعمال المخصبات الكيميائية فى النباتات يمكن الى حد ما أن يعدل محتواها المعدنى . وقد تترك المنتجات الكيميائية المستعملة فى النبات مخلفات ، لا فى المنتجات النباتية الاصل فقط ، وانما أيضا فى المنتجات الحيوانية ، وحتى فى لبن الام .

وعلى ذلك فمن المستحيل التكهن بنتائج الجهود التى تبذل الآن فى علم التغذية ، بغض النظر عن التأثيرات الواقعة على المحيط الحيوى نتيجة للتقدم العلمى والتقنى الذى ربما يؤدى الى توفير الغذاء للانسان على وجه الارض فى الالف سنة القادمة .

ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الاجنبى	الالعدد وتاريخه
* كيف تسمى الأشياء فى دنيا جديدة بقلم : فيلوتيو سامياينجو	Naming Things in a New World. By : Filoteo Samamiego	العدد ١٠٦، ١٩٧٩
* نظرية الحضارات العالمية الفرعية أصالة الثقافة الشرقية بقلم : جريجورى سى . بوميرانتز	Theory of Subecumenics : Originality of Eastern Culture By : Grigori S. Pomerantz	العدد ١٠٧ ،١٩٧٩
* ميكافلى : تجاربه وافكاره بقلم : ليونيدم . بتكين	Mechiavelli : Experience and speculation By : Leonid M. Batkin	العدد ١٠٧ ١٩٧٩
* تطور الثقافة الفنية اقتراحات منهاجية بقلم : سيرجى ن. بلوتنكيوف	The Development of Artistic Culture By : Sergei N. Plotnikov	العدد ١٠٧ ١٩٧٩
اضافات بوتشكين لتاريخ الفكر الاقتصادى بقلم : اندريه ف . أنيكين	The Contribution of Pushkin to the History of Economic Thought By : Andrei V. Anikin	العدد ١٠٧ ١٩٧٩
* الغذاء والمحيط الحيوى بقلم : الكسى ا . بوكروفسكى	Nourishment and the Biosphere By : Alexei A. Pokroveski	العدد ١٠٧ ١٩٧٩

رقم الايداع ٣٨٥

مطابع شركة الاعلانات الشرقية



العدد الثالث والخمسون

السنة الخامسة عشرة

مايو/يوليو ١٩٨١

محتويات العدد

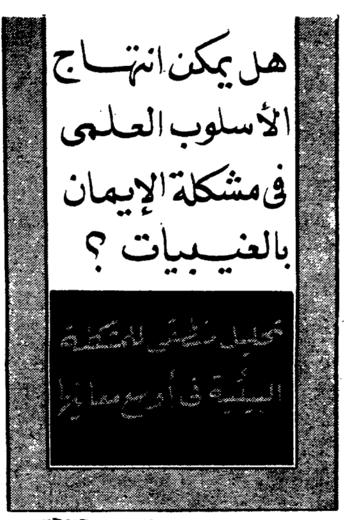
● هل يمكن انتهاج الاسلوب العلمى فى مشكلة الايمان بالغيبيات ؟
تحليل منطقى للمشكلة البيئية فى أوسع معانيها
بقلم : فاسيلى ف . ناليموف
ترجمة : ابراهيم البرلسى

● هل تدفن الفلسفة
من يحاول دفنها فى القبر
بقلم : جون دى لوكا
ترجمة : أمين محمود الشريف

● المؤسسات الخيرية
المسيحية والاسلامية فى العصر الوسيط
بقلم : ويليام ر. جونز
ترجمة : احمد رضا محمد رضا

● الألوان ورمزيتها
فى التراث اليهودى وفى التصوف
بقلم : جرشوم شولم
ترجمة : د. محمد كمال جعفر

● اسهام السينما
الافريقية الزنجية وتاثيرها
بقلم : جاك بينيه
ترجمة : أحمد رضا محمد رضا



« سوف يحين وقت تقول فيه :

بارك الله الرحم التى تحمل

والثدى الذى لم يرضع »

أسفار انجيل توماس

« أيها الرجل لماذا يضيق العالم فى ناظريك ؟

تريد أن تملكه بمفردك

ولكنك اذا ملكته لن تراه يتسع لك :

آه ! ان هذا غرور الشيطان

الذى سقط من الجنة الى النار »

ان المشكلة البيئية تكتسب رنينا ملهما . ويواجه العلم الآن مشكلة لايتطلب حلها دراسة الظاهرة فحسب ، ولكنه يتطلب أيضا التنبؤ بها على مقياس زمنى ممتد ، ويجعل كل شىء اتخاذ اجراء وقائى اذا كان علينا أن نتغلب على نتائجهـا

الكاتب : ڤاسيلى ف . ناليموف

ولد عام ١٩١ ، أستاذ الاحصاء في جامعة الدولة بموسكو .
ومن بين مطبوعاته الرئيسية : « تطبيق الاحصاء الرياضى على التحليل الكيميائى » ونشر بالروسية والانجليزية ، « ونظرية التجربة » نشر بالروسية والألمانية « والأصول المنطقية للخطة التجريبية » (بالاشتراك مع ت٠١٠ جوليكوفا بالروسية) و « وجوه العلم » (سينشر بالانجليزية فى الولايات المتحدة الأمريكية)

المترجم : ابراهيم البرلسى

مستشار فى الادارة وكبير خبراء الادارة فى الأمم المتحدة سابقا .

الخطيرة . ولابد لمثل هذه المواجهة أن تغير من اتجاه تقدمنا الثقافى . فلم يحدث ان تصدى العلم من قبل لمشكلات لها مثل هذه الدلالة . فهل يكون على استعداد لحلها ؟ وحتى يمكن الاجابة على هذا التساؤل علينا أولا أن نفهم (أ) هل التنبؤ العلمى أمر ممكن ، (ب) وهل الأفكار العلمية يمكن أن تؤثر على السلوك الانسانى ، (جـ) وهل من الممكن تحليل مصدر الأزمة تحليلا علميا ، (د) وهــل يمكن اتخــاذ منهج علمى فى صياغة الأهداف .

وسوف نحاول فيما يلى على الاقل ان نناقش هذه الاسئلة اذا لم نستطع الاجابة عليها .

وهدفنا الوحيد هو أن نبين أنه قد يكون هناك مدخل آخر الى المشكلة ، مدخل يختلف عن كل ماعرف من قبل . وقد انتهجنا فى هــذا المقــال أسلوبا قصصيا بدهيا تعمل فيه التوضيحات والحجج على اظهار النصوص البدهية . ونحن لانثبت أى شىء أو نهدف الى اقنــاع القارىء بشىء . والأمر اليــه فى أن يعتبر مدخلنا هذا صحيحا أم لا أستنادا الى تجربته ومعرفته .

١ – تحليل منطقى للتنبؤ

العرافون

كلما تنزل بصرى عليهم
كان عجبا ان بدا لى كل منهم مشوها
من الذقن حتى بداية الصدر
واستدار الوجه نحو اللجام
واجبروا على السير خلفا
اذ حرم عليهم السير الى الامام
دانتى اليجيرى (الكوميديا الالهية)

وبسبب التنبؤ ادركنا فجأة الناحية التراجيدية فى الازمة البيئية . وعلى ذلك يبدو من الطبيعى أن تبدأ مناقشتنا بتحليل منطقى للتنبؤ .

ومن الناحية الشكلية فان التنبؤ ليس الا عملية استكمال ، ومع ذلك فاننا نأمل دائما أن نصل الى افكار دقيقة ومحددة عن المستقبل استنادا الى مفاهيم غامضة نوعا عن الادارة التى عملت فى الماضى .

فهل يمكن التنبؤ العلمى بهذا النمط ؟ اذا أردنا الدقة فى التعبير فالجواب قطعا بلا . ففى العلوم الطبيعية لايعتبر الكيان علميا الا اذا امكن تحقيق وجوده بالتجربة . وفى هذا نجد خط الفصل بين المعرفة العلمية والكيانات غير العلمية . وهذه ليست فلسفة يقينية ، انما هى موقف تتحدد فيه الحياة اليومية للعالم الطبيعى . فكلنا يدرك جيدا الصعوبات التى تكتنف أى تعريف رسمى لماهية الاختبار التجريبى لأى افتراض . والنظرة المنطقية تعتبر التحقيق العملى غير ملائم ، فى حين أن النقض بمدلول بوبر واضح ، ولكن لايمكن تطبيقه على نطاق عالمى شامل ، وقد نستطيع ان نصف عددا كبيرا من الانشاءات العلمية الطبيعية التى لم تختبر قط بأسلوب النقض ، ولنقدم توضيحا من البيئة . فقد اجريت فى الولايات المتحدة الامريكية دراسة شاملة متعمقة عن خمسة من النظم البيئية الكبيرة مثل السهول الواسعة والسهول القطبية الشمالية ، وصممت نماذج رياضية وصل فيها عدد المتغيرات التابعة الى الألف . كما استخدمت بيانات تجريبية فى بناء كل نموذج ، ولم يكن مقبولا ان نجعل النموذج يتعرض للخطر بسبب تطبيق الاختبار التجريبى المباشر عليه ، ومن ثم لم يكن الاعتماد على هذه النماذج ممكنا .

وليس مستطاعا اجراء المقارنة بين عملية التنبؤ والواقع الا فى اللحظة التى يثبت فيها صحة التنبؤ ؛ كما لايمكن من حيث المبدأ اختبار هذه النماذج وقت بنائها ، ومن ثم لاتكتسب مكانة علمية من حيث وضعها العام . ولكن بالرغم من

كل هذه المآخذ فالكل يتنبأ الآن : الشركات الغربية ، وزارة الدفاع الامريكية ، وكذلك خبراؤنا فى الاحصاء والقياس العلمى والاقتصاد والاجتماع .

اما بالنسبة لى فانى أود ان اناقش هذين السؤالين : بأى أسلوب يكون التنبؤ ممكنا)؟ ومتى يصبح علميا ؟

فلننظر الى الحقائق الخاصة بالتنبؤ .

١ ـ فالتنبؤ الحتمى يكون ممكنا اذا كنا نناقش ظاهرة منعزلة أداتها معروفة يظل فيها النظام الذى يبرز الظاهرة المذكورة مستقرا طوال فترة التنبؤ . وقد يستفاد من الميكانيكا السماوية فى التوضيح . ومع ذلك فالظروف السابقة ليست موثوق بها ، ويلزم اعادة حساب جميع البيانات بين وقت وآخر .

٢ ـ والهندسة مثال أيضا على التنبؤ المحسوب ، ففى تصميم كوبرى يتنبأ المهندس بقوة تحمله على مدى السنين ، ويؤسس تصميماته على معرفته بالمعادن وخصائصها ومقاومة المواد المستخدمة فى الانشاءات وكذلك الاحصائيات على التصميمات المشابهة والوثوق الرياضى فى عدم وقوع كوارث طبيعية كبرى على مدى عشرات السنين . ولكن بالرغم من دقة حسابات المهندسين فانه يزيد من وثوقه بأن يتوسع فى هامش الامان فى البيانات التى يحصل عليها بطريقة يستحيل على الاقتصادى أو الاجتماعى أن يستخدمها .

٣ ـ والتنبؤ فى الحياة العلمية الحالية ممكن وغير ممكن كذلك ، اذ نرى بوضوح فى الوقت الحالى الطبيعة الثورية للتنمية العلمية فى بحوث (بوبر ، كان). وتظهر فى عصور التقدم مفاهيم علمية توضح برامج البحث التجريبى ، وتتنبأ بتأثيرات جديدة؛اما فىاوقات النكوص فان المفاهيم الجديدة تستنفد أغراضها وتعوق اى تقدم آخر . وقد نوقش هذا فى مؤلفات كثيرة . ولكن هل يستطيع المرء ان يتحدث عن التنبؤ حتى فى اوقات التقدم ؟ ان المستقبل لاينفصل عن الماضى ، وهذا ماينبغى ان يكون عليه الوضع بناء على مفهوم التنبؤ . فلنتحدث عن كرنفال من الافكار الجديدة . ويستطيع المرء أن يتحدث عن التخمين وعن النظرة الفاحصة ولكنه لايستطيع بالتأكيد ان يتحدث عن التنبؤ .

٤ ـ واستنتاجا مما ذكر من قبل فان طبيعة التنبؤ المنافية للمنطق المستندة الى تقديرات الخبرة تصبح واضحة . فما الذى ينبغى ان يفضله المرء : الاكثرية التى تمثل النموذج المقرر أو الاقلية التى تحاول أن تجد أساليب جديدة ؟ وهل هناك وسائل يمكن ان نميز بها البراعم الجديدة من الاعشاب الضارة التى تصاحب دائما نمو العلم .

٥ ـ ومع ذلك فان معارضينا سوف يقدمون دائما امثلة عديدة عن التنبؤ الناجح بظواهر اجتماعية هامة . ومثل هذه الأمثلة توجد فعلا . ونجد أحدها

مما يثير الدهشة تماما فى الجملة المقتبسة فى صدر هذا المقال ، وهناك امثلة اخرى تثير هذه الدهشة قدمها توسترادااماس .

ويقدم العلماء احيانا تنبؤات من هذا النمط ، ولكن فيم تختلف عن التنبؤات غير العلمية المذكورة من قبل ؟ هل الفرق ينحصر فى السمة غير العلمية التى يتصف بها التدليل ؟ واذا كانت التنبؤات العلمية مقنعة من وجهة نظر العلماء الطبيعيين فلماذا لاتقبل بالاجماع فى الدوائر العلمية ، ولماذا لايتعلم علماء آخرون التنبؤ استنادا الى أساس علمى مشابه بحيث نتوقع وربما نتجنب وقوع ظواهر مأساوية مستقبلة فى مجال ثقافتنا ؟

٦ – والماركسية – رغم ذيوعها – لم تؤد الى ظهور نماذج رياضية تتنبأ بالتنمية الاجتماعية تفصيلا وفى غير غموض . اذ ثبت أن تحمس العلماء الامريكيين للنماذج الرياضية فى الاقتصاد كان ضعيفا فى التطبيق العملى كما قرر ذلك فاسيلى ليونتيف مؤسس هذا الاتجاه ، فاذا اراد شخص ان يتحدث بجدية عن التنمية الاجتماعية فانه لايستطيع الا أن يؤكد طبيعتها العفوية بيقين . وبعبارة أخرى من المستحيل أن يختصر كل مظاهر التنمية الاجتماعية الى مسالة عددية. وليس هذا تقريرا بسيطا عن حقيقة واقعة اذ نستطيع أيضا التحدث عن الاستحالة النظرية لحل مثل هذه المشكلة ، ولكن هذا سوف يؤدى بنا الى التحول عن الموضوع الرئيسى . فاذا كانت الأمور تسير على هذا المنوال فقد يكون من المنطقى أن نلجأ الى الطرق الاحتمالية ، ولكن العمليات التى تدرس عفوية وغير ثابتة ، ولاتوجد نظرية رياضية دقيقة للتنبؤ بمثل هذه العمليات . وقد بذلت محاولات عديدة لحل هذه المشكلة عن طريق المساعدة فى البحث ولكنها لم تنجح . والحقيقة هى أنه لايمكن بهذه الطريقة الا دراسة التنبؤات القصيرة الأجل فحسب .

٧ – ومن ناحية نفسية بحتة يتنبأ كل فرد باستمرار بشىء ما ويستطلع مستقبله عندما يشرع فى الالتحاق بوظيفة جديدة او يتزوج او بمجرد أن يغادر موطنه . ونحن دائما نعيش فى مقياسين زمنيين . فبينما نعيش ماديا فى فترة ضيقة تشبه النقطة من الزمن نعيش عقليا فى محيط الشعور فى المستقبل ونعمل من أجله . وهذا التشعيب فى مقاييس الزمن ظاهرة لها قيمتها فى ثقافتنا ، وهى مصدر عدم الانسجام الداخلى ، ومثل هذه التنبؤات تكون دائما احتمالية وبالضرورة شخصية . ومن الملائم أن نذكر هنا مجال المفاهيم الاصلية فى توزيع معين للاحتمالات فى حالة مرشح شخصى احتمالى يعكس نظامنا التفضيلى . وحتى نحصل على توزيع للاوزان فى التنبؤ الأخير يمكن للفرد أن يستخدم نظرية بايز المعروفة . وسوف يكون التعليل مناظرا للوضع فى القسم الرابع من هذا المقال الذى سوف نناقش فيه النموذج الاحتمالى للسلوك (وقد يفسر هذا بطريق الصدفة لماذا اعتاد الاغريق الاقدمون – وهم الذين عرفوا باليقظة والتعقل – أن يستشيروا الاله الاغريقى ابولو ، ومن ثم يدخلون الارتباك الى

عملية اتخاذ القرار . فقد كانوا يدركون تماما السمة الاحتمالية للتنبؤات الانسانية ، ومثل هذه الطقوس المقدسة المحاطة بالاسرار يمكن أن تكون محفزة لأداء التنبؤ الاحتمالي حتى انها قد تطلقه بعيدا . ومن ثم فكل هذا لم يكن ممارسة سخيفة بالقدر الذى تبدو فيه فى الوقت الحالى) .

٨ ـ ولاشك ان التنبؤات العلمية السلبية ممكنة . ومن خلال رسم منحنيات النمو على أساس بيانات الماضى نستطيع أن نقرر بالتأكيد مالايمكن أن يحدث اذا استمر باقى النظام بلا تغيير . وسوف يكون تقريرنا هذا مستندا الى اساس رياضى سليم . وقد صممت منذ خمس عشرة سنة منحنى نمو لموظفى معهد بحوث كبير . وانطبقت النقط تماما على المنحنى الاسى . واظهر الاستكمال ان عدد الموظفين سوف يزيد الى ٨٢ الف موظف .

ومن ثم فان النتيجة الرئيسية لابد أن تكون التنبؤات العلمية السلبية مستطاعة اذا كان من الممكن اجراء تنبؤات علمية على الاطلاق . وما ذكرته من قبل ليس اثباتا لهذا التقرير ولكنه عرض تفصيلى له .

وفكرة الأزمة البيئية التى لامفر منها تعتبر تنبؤا سلبيا . والكتاب الذى ألفه بيدوز وآخرون يعتبر جذابا فى جزئه السلبى لهذا السبب . أما عن التنبؤات الخاصة بعلاج الازمة البيئية فانها تبدو ساذجة تماما بصرف النظر عن المصدر الذي استمدت منه ، لا بسبب اننا لانعتقد فى قدرة الابداع الانسانى ، ولكن لأن اى تنبؤ ايجابى يفترض سلفا التحول الى معدل نمو يساوى صفرا او نحوه . ومثل هذه الضرورة واضحة ولكنها مع ذلك تثير قليلا من الاسئلة . فهل الانسانية التى تعيش فى اطار نموذج ثقافتنا مستعدة لان تخطو هذه الخطوة الاساسية والحاسمة ؟ واذا كان الامر كذلك فالى اين يقودنا السير فى هذا الاتجاه ؟ الا توجد خطورة من أن يفقد المجتمع طاقاته الحيوية ؟ ان العلم المعاصر قاصر قصورا مطلقا فى الاعداد اللازم للاجابة على هذه الأسئلة . لذلك سوف نحاول على الأقل ان نعرض باختصار فيما يلى المشكلات المتصلة بهذا الموضوع .

٢ ـ دراسة مقارنة للثقافات

باعتبارها وسيلة لتفهم خصائص السلوك الانسانى

من الطبيعى أن تيار السؤال : اين يوجد مصدر العملية التى تبدو نهايتها فى الوقت الحالى مظلمة ؟ وهل هى نتيجة لبعض الصفات الانسانية التى لا خلاص منها او انها تعتمد على خصائص معينة فى ثقافتنا ؟ الواقع انه مادمنا فى اطار ثقافتنا فسوف يبدو سلوكنا طبيعيا تماما ، وهو السلوك الوحيد الممكن . ولكن التعرف على ثقافات اخرى يبين أن الامر ليس كذلك . وهنا تكمن الأهمية والافتتان بالأنثروبولوجيا الفلسفية .

فاذا اخترنا سبيل التحليل التاريخى المقارن فسوف يتضح تماما أن مشكلة البيئة بالمعنى الواسع لهذا المصطلح هى نهاية منطقية للنظرة الاوربية العالمية الشاملة . اذا تبعت المسيحية تقليدا ترجع جذوره الى اليهودية التى توجه الانسان للسيادة على الطبيعة فنقرأ فى الانجيل :

ثم باركهم الله وقال لهم
كونوا ولادين ، وتضاعفوا ، واملأوا الأرض
وأخضعوها : وسيطروا على سمك البحر
وعلى طير السماء وعلى كل شىء حى
يتحرك على الأرض .
(سفر التكوين ١ ، ٢٨)

ومن الطبيعى أن ينتج عن ذلك ان مجتمعا ذا ثقافة مسيحية نشأ على الانجيل يعتبر نفسه – وهو يضع أهدافه – كيانا مستقلا عن الطبيعة ، وله فوق ذلك السيادة عليها . وقد تغلغلت فكرة سيادة الانسان على الطبيعة تغلغلا عميقا فى شعور المجتمع ، وفتحت الطريق الى تطور غير محدود فى الحضارة التكنولوجية . ثم اغفلت الآن الجذور التاريخية ، واصبحت فكرة السيادة الانسانية للطبيعة واضحة تماما دون اعتبار للنظرة الى الدين عند فئة أو اخرى .

وربما يصبح هذا الأمر اكثر وضوحا اذا حاولنا النظر – بشكل مختصر – الى تقاليد ثقافة أخرى هى الثقافة الهندية . وفكرة الكاما فى الهند هى فكرة نظام ضخم يعتبر الكائن الانسانى فيه مجرد حلقة فى سلسلة طويلة من الأحداث لها جذور فى الماضى البعيد ولها صلة بأقدار كل الكائنات الحية الاخرى ، ويصفها عالم اللغة الهندية التشبكى فيما يلى :

ان الاعتقاد فى دورية الحياة يفترض سلفا التكرار الدائم لعودة اى كائن حى ، أى فرد ، الى الارض . وبذلك فقد جعل الكائن الانسانى مساويا لجميع المخلوقات الاخرى . واستنادا الى بعض المدارس لعالم النبات ايضا . والفرق هو أن الانسان فى مرحلة اعلى من التطور فى اطار العملية الكلية ، ولكنه لم يكن على اى نحو سيدا للطبيعة أو للكائنات الحية التى تعتمد على ارادته . وقد اعتبر دوران الحياة قانونا ابديا لايتغير ، ولايخضع له هذا العالم فحسب بل يخضع له كذلك كل شىء حى فى الكون . ومن الطبيعى ان هذا أثر كثيرا على الحياة الخاصة للافراد والمجتمع كذلك . وقد كان التفهم العميق لجمال العالم المحيط بنا والمعرفة المذهلة بقوانين مملكتى الحيوان والنبات والرغبة فى عدم الاضرار بأى مظهر من مظاهر الحياة نتائج طبيعية لهذه الفكرة .

وطبيعى اننا ابعد من ان نعتقد أن حل المشكلة البيئية يعتمد على الرجوع الى المفاهيم الهندية القديمة . وعلى سبيل المثال تبرز بصفة خاصة فى مثل هذا النظام صعوبات معينة تتصل باستحالة التحكم فى معدل المواليد . وهناك عامل هام آخر هو السمة التاريخية والنسبية للمقدمات الاولى لثقافتنا التى تبدو - نتيجة لمسح سريع - انسانية بلا مراء ، وتذهب جذور ثقافتنا بعيدا فى أغوار الماضى ، وليس من السهل أن يتخلص الانسان من تراثها ، ولايكفى أن يعلن الانسان الحاده .

فاذا كان علينا ان نستمر فى هذا التحليل التاريخى فقد يكون من المهم أن نذكر ان المسيحية فى حربها ضد الوثنية بين أهل الشمال من بلادنا تعرضت لمفاهيم تقول بأن تلويث الانسان للطبيعة اعتبر اثما عظيما من حيث اعتقد ان الطبيعة وهبت الحياة للانسان ، فقد كان والدى كثيرا مايحدثنى عن هذا باعتباره عالما بالاعراق البشرية ومتخصصا فى الثقافة الفنلندية · كما اعتاد أن يؤكد الاتجاه العرفى القوى لوحدة الوجود الوثنية بالنسبة للطبيعة ككل ، التى عاشت لزمن طويل تحت ستار المسيحية بين شعب كومى الذى يرجع أصله اليه . وحب الطبيعة فى المسيحية الغربية وكذلك الالفة مع نباتات وحيوانات اقليم فى عصر ما تمثلت بوضوح من خلال فرنسيس الأسيسى ، وقد فهمت أولا على انها هرطقة ، ومع ذلك لم تندمج فى الكاثوليكية الا فى وقت متاخر . ولناخذ هذا فى الاعتبار وننظر هل الحضارة التكنولوجية الحديثة يمكن أن تظهر فى النظرة المستقبلية السائدة اذا كان مجتمعا قريبا من أفكار فرنسيس الأسيسلى ، أو حتى الوثنيين محبى الطبيعة ؟ ولكنى لا اظن هذا . فالفقرة المختارة من سفر التكوين التى ذكرت آنفا فتحت الطريق الى تقدمنا العلمى والتكنولوجى وجعلتنا نقف اليوم وجها لوجه امام مشكلة البيئة الممتدة . فحياة البشر تتميز بتتابع الافكار التى تنتقل خلال العصور وتصبح معتادة وانسانية بحيث تستمر ولاتكاد تلحظ .

وفى ختام هذا الفصل نحب ان نذكر ان ج.س. بومرانتز لفت انظارنا الى بحث كتب المؤرخ البريطانى وعالم الاخلاق الشهير أ. توينبى عن : الخلفية العقائدية لدراسات البيئة المعاصرة ، وفيها يقدم أفكارا أكثر شبها بتلك التى عرضت من قبل . وفى مناقشة الموارد الايدولوجية للازمة الاقتصادية فانه يعزو ايضا دلالة هامة جدا الى السماح بالسيطرة على الطبيعة التى أتاحها العهد القديم للثقافة الأوربية . ويكتب توينبى انه يعتبر أن علاج مايشعر به الانسان من حنين فى الوقت الحالى يرجع الى العودة الى شمولية وحدة الوجود التى هى أقدم من المسيحية وكانت عالمية من قبل .

ونحب أن نضيف الى هذا انه لايمكن التغلب على الأزمة البيئية ببساطة من خلال الانتقال الى ما يقرب من المعدل الصفرى للنمو . بل أن الامر يحتاج الى شىء اكثر من هذا فعلا وهو تغير جذرى فى الاتجاه الانسانى نحو الطبيعة ،

وهذا يرتبط بمفاهيم ثقافية عميقة وراء نطاق الوعى .. ولكن كيف، يمكن الربط بين اتجاه محب للطبيعة وبين القيود على معدل المواليد .

٣ – الملل كمؤشر على نوعية الثقافة

ايها الأسى الثقيل

المرهق المميت

الغبـاء

أ . بلوك (الاصحاح الثانى عشر)

اذا كان التغلب على ازمة البيئة يعنى خلق ثقافة جديدة فان هذا الوضـع يثير السؤال الثانى مباشرة : ماهو المؤشر على نوعية الثقافة ؟ واحـد الاجابات الممكنة هو السأم . وكنا ندرك جيدا حقيقة أن السأم ليس واحدا من الفئـات الاجتماعية التى لهـا أسبقية فى القائمـة . ومع ذلك فاننـا نود أن نحلل هذه الفئة لأنها تتكشف بسهولة للمشاعر الانسانية الفردية والجمـاعية وتتجاوب معهـا مباشرة أكثر من تجاوبها مع الظاهرة العميقة والمعتمة التى تولدها .

والمجتمع الغربى الحديث محصن لدرجة ما من السأم من خلال صـور ذهنية تتفتح عليه : بالمشاركة الجماهيرية والعملية الابتكارية العلمية وصياغة مستقبل الفرد وبتزويد مسكنه بالعديد من الاجهزة الحديثة المعقدة وبأشـياء اخرى كثيرة . وكل هذا يتم على انه نوع من المباريات التى تزيد الشـوق الى الحياة وتشجع كل فرد على «بذل قصارى جهده» .

ومع ذلك فان هذه الحماية لاتكفى والسأم يبرز الى المقدمة ، يدل على ذلك الاغراق فى الشراب وادمان المخدرات والجرائم التى لادافع عليها والحركات التى تشبه «الهيبى» والتى تؤدى الى انحراف نسبة معينة من الشـباب عن الطريق السليم الى التطور الثقافى ، كما يمكن أن يبدو كذلك فى العنف الذى لا هدف له. ومن الطبيعى أن ينفعل الشباب بالسأم بصورة بالغة الجدة .

وتتطلب مواقف المباريات فى كل بلاد الغرب الحديثة تقريبا وجود معـدل نمو مرتفع نسبيا . فماذا يحدث لو هبط المعدل الى الصفر تقريبا ؟ ان انتقاد مواقف المباريات هو دائما أول علامة على وجود أزمة فى الثقافة .

وقد يكون من الممتع ان نحلل ثقافات الماضى البعيد من هذه الناحية . اننا نعلم مثلا أن الثقافات التى تتصف بالحيوية عاشت فعلا فى ظل معدل نمو يساوى الصفر كما هو الحال فيما عرف بالثقافات البدائية (ذات الطقوس) حيث احتمى المجتمع من السأم باللجوء الى مباريات غير عادية ذات طقوس معقدة . وبالرغم

من نضج الانسانية الآن يظل السؤال المنذر قائما وهو : هل من الممكن خلق ثقافة ذات معدل نمو يقرب من الصفر تستطيع ان تحمى المجتمع من السأم ؟

٤ ـ نموذج احتمالى للسلوك الاجتماعى

من الطبيعي أن تؤدى مناقشة الأزمة البيئية الى اختبار امكانية ايجاد نموذج للسلوك الانسانى الاجتماعى . وينبغى أن يتيح لنا هذا النموذج أن نستكشف سلوك الفرد فى الظروف غير العادية التى تنتج عن التغير فى مفاهيم القيم السابقة .

وفى كتاب من تأليف نوفاكوفسكى يقوم المؤلف بصياغة الفكرة الهامة بأنه يمكن وصف السلوك الانسانى بمدلولات علم اللغة . وقد انشأنا نحن فى دراسة سابقة ـ باستخدام نظرية بايز ـ نموذجا احتماليا للغة سمح لنا بأن نوضح كلا من عدم الانتظام فى اللغة (وكلمة تعدد الاشكال بصفة خاصة) ومركباتها المنطقية . واجب أن اوضح عند هذه النقطة كيف يمكن أن يستخدم مثل هذا النموذج فى وصف دوافع السلوك الانسانى .

ويؤسس نظامنا فى الاحكام على الطريقة التالية :

١ ـ تتحدد الدوافع الانسانية بمفاهيم القيمة عند الفرد .

٢ ـ ليست القيمة نمطا من المنطق الرسمى ، فالمنطق يناقش الصدق (والزيف) بالنسبة للنص ، ولكنه لايناقش قيمته .

٣ ـ فى رأينا ان النص جميعه أو جزءا منه قد يحصل على القيمة اذا أمكن ان يرتبط بفكرة الفرض او الهدف فى هذا الكل او الجزء .

٤ ـ ليس للصدق قيمة اذا لم يرتبط بهدف ما .

٥ ـ ينبغى ان يصاغ مفهوم «الهدف» بطريقة ملزمة بحيث تسمح بانشاء مقياس للقيمة فى اطار هذا المفهوم . اذ من الواضح أن الصيغ المبهمة مثل «النضال من اجل البقاء» أو «التطلع الى الصالح» لاتكفى ، اذ كيف نستطيع أن نتأكد ـ على سبيل المثال ـ من ان مفهوما غامضا مثل «الصالح العام» يمكن أن ينسجم مع البحث الهادف الى تغيير التشكيل الوراثى الانسانى ؟ ومن ثم كيف نستطيع ان نتأكد من انه ينبغى ان يطور العلم فى هذا الاتجاه .

٦ ـ وفكرة الهدف الذى يرتكز على شىء ما هى فى ذاتها مفهوم بعدى ، وقد عرف ويتجنشتين هذا النوع من المفهوم البعدى كما يلى :

ان الفهم العملى السليم للعالم يجب ان يقع خارجه . فكل شىء فى العالم

هو كما يكون ويقع كما يقع . وليس هناك قيمة فى العالم . واذا كانت فسوف تكون بلا قيمة اذا قورنت بما يوجد خارج العالم» .

٧ - الهدف الأخير للعالم الحالى موضوع لايمكن أن يناقش مناقشة مفيدة الا من خلال شخص من خارج العالم ، نوع من المشاهد البعيد يكون فى موقع يستطيع منه أن يختبر الاحكام التى تصاغ بأحد اللغات الطبيعية عن سلوك عوالم مختلفة ومتعددة أو عن صور متعددة ومتميزة للسلوك الانسانى خلال المراحل المختلفة للتطور لعالم واحد . ومثل هذا المشاهد البعيد الذى يتجاوز الوقت والمسافة ويكون تحت تصرفه تجربة كافية عن الحياة فى عوالم اخرى متباينة يمكن أن يقدم فكرة تستند الى منطق سليم عن اجراء تعديل فى التشكيل الوراثى الانسانى .

٨ - وتوجد هذه الصعوبة فى حل المشكلات المحلية . والتصميم التجريبى الامثل ليس الا بيانا من خارج العالم لايكون ذا اهمية حتى تصاغ اشتراطات التجربة باللغة الطبيعية . ولاتصبح الاخرى بدورها ممكنة الا بعد التجربة . وهذا هو اللغز فى التعميم التجريبى الذى يتشعب عن الاحصاء الرياضى المهتم باختيار الاحسن من مثل هذه النماذج . ولكن كيف يبدأ الانسان فى اختيار النموذج الذى سوف يثبت أنه الاحسن ؟ هذا هو المكان الذى يصبح فيه عمل الباحث مثيرا . فهو يعمل ضد الطبيعة محاولا التكهن بأى الاستراتيجيات التجريبية يثبت انه الأحسن قبل ان يعرف نتائج التجربة .

٩ - وقد تجاهل علم ماقبل السبرنيطيقا مفهوم الهدف معتبرا اياه مسألة لاهوتية . والمراقب من خارج العالم لايمكن أن يكون غير قوة خلاقة ، خالق الجنة والنار ، ملك كل العوالم .

١٠ - وفى نظام السبرنيطيقا كل كائن حى يشكل نسقا مستقلا قادرا على أن يتكيف باستمرار مع العالم المتغير بأن يضع تلقائيا اهدافه فى شكل تغير احيائى مستمرا وشبه مستمر . وهذه أحكام ماوراء الطبيعة ، ذات سمة غير مؤكدة اذا اعتبرنا عدم ملاءمة التدريجات للاهداف التى بنيت عليها .

١١ - ومن وجهة نظر المشاهد البعيد فان تطوير نظام مستقل للمواءمة سوف ينظر اليه على انه يقارن بالسير على سطح متعدد النهايات اذا أمكن التعبير بهذا الاسلوب . وكما هو الحال فى كثير من الاساليب العددية حيث تدفع الدالة الى حدها النهائى فى منزلق منطقى عميق . وتعلم من التاريخ أن حضارات معينة - مثل حضارة روما القديمة - قد انقرضت بسبب عدم قدرتها على أن تخلص نفسها من الشرك الذى سيقت اليه فى عملية التطور . وهناك حضارات اليابان والشرق الاسلامى استطاعت أن تتواءم وتعيش فى ظروف غريبة تماما عن مفاهيمها الاصلية .

١٢ – وموقف من نمط «المحقق العظيم» حيث يحدد الهدف بصلابة مرة، وإلى الابد لايمكن ان يعدل ، حيث انه ليس تشكيلا قادرا على التكيف الفورى، ولكنه يعود الى مركزه الممتاز فى السلطة الحاكمة ..

١٣ – وتطوير مجتمع ، حتى ولو كان يستهدى بالعلم ، لايمكن النظر اليه على انه سير محفوف بالمخاطر فوق خيط دقيق بين تصدعات عميقة متعددة ، ذاكرين أن هدفا بعيدا مثبت بصلابة غير ممكن ولا متصور .

١٤ – ويحدث أن هدفا ما ينتشر فى مجتمع معين كانتشار المرض المعدى ، ويمكن ان يطبق على مثل هذه الظاهرة نماذج رياضية معروفة جيدا يطبقها علماء الأحياء على الأوبئة . ولاجدوى من البحث عن اساس منطقى لأصل مثل هذا الهدف . وتتصرف الجماهير فى اوقات الكوارث التاريخية عندما تندفع الى اهداف جديدة تحت تأثير اعتقاد اعمى . ولا يعجب الانسان من ظاهرة مثل الحرب الصليبية فى القرون الوسطى الا عند استعادة الاحداث الماضية والتأمل فيها . وبهذا الاسلوب ربما تشعر الاجيال التالية بهذا الاحساس بالدهشة بالاستهلاك غير المحدود للثقافة الحالية . وهذا مثال نمطى للخلط بين الوسائل والغاية .

١٥ – ولا تحتاج هذه الأهداف التى تشبه الوباء بالضرورة الى ظروف مأساوية . فأنها تنتشر بنفس السرعة تحت ظروف آمنة . وحتى فى هذه البلاد فانه بالرغم من الاجراءات الوقائية العديدة التى تقاوم الافكار الضارة فان التقييم الكامل ما زال بعيداً عن التحقيق فالشابات اللاتى يدخن والشباب اصحاب الشعور الطويلة لم يتنبأ بأى منهم انسان سواء ضمنا أو صراحة . كما لم نستطع ان نفسر السبب فى ان عدد المتقدمين للمعاهد التعليمية العليا التى تعلم العلوم البحتة والهندسة يستمر فى النقصان ، فى حين ان المتقدمين لكليات العلوم الانسانية يتزايدون . وحركة الهيبى فى الغرب أو « الوعى الثالث » فى امريكا يتعين أن يوصف وصفا صادقا بأنه ظاهرة وبائية . وهذه الحركة تعمل حتى دون تعبيرات عامية ، وسوء استخدام اللغة واحتقارها هو احد المركبات الضرورية فى هذه الايديولوجية . ولم يعوق المجال الفكرى الذى خلقه العلم والاستنارة العلمية انتشار الايديولوجيات اللاعقلانية . ومرة ثانية فان الوعى الثالث فى امريكا والفاشية هما اثبات لهذه المقولة . وفى الموضوع الاخير رأينا اكثر الباحثين احساسا بالمسئولية تمتلكهم اغرب الآراء واكثرها شذوذا ، مثل البحث الجهاد لمشكلات سخيفة والتطبيق الحربى التكنولوجى « للكون المقعر» .

١٦ – ويعرف الوباء بالسمات التالية : الانتشار المفاجىء ، احتمال وجود حالة كامنة تظهر بعد تغير الظروف الخارجية (وقد تكون فى حالة العدوى

البيولوجية ببساطة التغير فى الظروف الميترولوجية - الجوية) ووجود فترة حضانة أى حالة لايلاحظ فيها ظهور اعراض خارجية ، ثم تتطور الى وضع نشيط يؤدى الى الاضرار بالمراكز الحيوية للجسم او المجتمع ، او بعبارة اخرى شل اداة الدفاع ضد العاوى والاستنزاف الداخلى والانقاص المتتابع للمقاومه حتى يصل مقدارها الى الصفر ، وخلق تكيف انعكاسي متزايد للتغيير مع احتمال استمرار المقاومة . وكل هذه السمات تتميز بها الاوبئة الفيروسية والبكتيرية والعدوى الأيديولوجية . الشيء العجيب فى العدوى الاجتماعية الايديولوجية هو ماثبت من انها رد فعل معين للاستقرار ، فالمجتمع يخشى السأم كما رأينا فى قسم ٣) ، ويمكن فى هذا العامل ادارة الورثة التى تراقب تطوره .. وربما كان من الملائم عند هذه النقطة اجراء مقارنة بين المناعة وانتاج المضادات الحيويه الواقية ، وفى هذه الحالة فان ناقلات الجراثيم هى التى تنشر الآراء الجديدة ذات القيمة السلبية المؤكدة من حيث انها تعارض الافكار الحالية ، اذ ان خلق المناعة يسبب تغيرا فى البكتريا والفيروسات ، كما ان احتمال الافكار السابقة يؤدى الى اتجاهات جديدة فى التغيير . والكثير من الافكار التى تبدو فى الوقت الحالى جديدة يظهر بعد التحليل الدقيق المحيط انها تتصل وراثيا بالقديمة . ويمكن اعتبار تاريخ الثقافة ساردا للافكار . وينبغى أن لايوجه تأثير العلم حينئذ الى المحافظة على الوضع القائم ولكن الى خلق ظروف مواتية لتطوير الملاءمة المنطقية .

١٧ - فاذا ظهر هدف جديد فانه يطلب الى الفرد أن يتخذ قرارات معينة استناداً الى مجموعة المسلمات التى تصاحب مفاهيمه عن القيمة . وتتعقد الامور بعض الشيء نظرا لان لهذه المسلمات قيما متباينة لاتستمر ثابتة مع الوقت . وقد تعرض عملية اتخاذ القرار على أنها اجراء ذو مرحلتين : تتطلب المرحلة الاولى مراجعة عامة لمجموعة المسلمات ، كما أنه لابد من أن تتغير المفاهيم التى سبق تشكيلها او التميزات التى تكونت تحت ضغط الافكار التى تنشأ نتيجة التشاور حول الهدف الجديد ، وينبغى أن يصحب هذا مراجعة المعايير الخاصة بقيم المسلمات ، وتتطلب المرحلة الثانية احكاما منطقية تبنى على أساس نسقى دقيق من المسلمات ، وبذلك يتشكل القرار النهائى أو استراتيجية السلوك .

وكما قلنا من قبل فان «نموذج بايز» يصلح تماما للمرحلة الاولى . وقد استخدمناه سابقا لوصف الطريقة التى بها يدرك الفرد دلالة كلمة ما فى محيط معين بين مجموعة من المعانى الممكنة . فالأجزاء المفضلة فى مجال معانى الالفاظ ودلالاتها ترتبط مع الكلمة الرمزية فى الوعى الانسانى ، وكل جزء يرتبط بامكانيات مختلفة تحكم محتوى معانى الالفاظ ودلالاتها . وفى عملية القراءة فان كل تقويم جديد للكلمة او العبارة فى محيط معين يعدل من قانون الاحتمالات بقدر مايحدد المحتوى المعنى الجديد . وبفضل نظرية بايز يمكن أن نتحدث عن قانون الاحتمالات استدلاليا ، وهو ما نأخذ فى اعتباره فى الوقت نفسه الخبرة الانسانية السابقة والمستقبلة

كلتيهما . والسمة التى لا غنى عنها هنا هى مراجعة القيم ، وما قد يكون احتماله منخفضا وفقا لقانون الاحتمالات يمكن ان يحصل بداهة على وزن اكبر كثيرا بعد قراءة المتن الجديد .

ولنعرض لنظرية بايز : P(u/y=(ku) P(y14)

وفى مناقشة مشكلة القيمة قد نعزو المعنى التالى الى المصطلحات المختلفة لدالة التوزيع : (Peu) هى قانون الاحتمال استنتاجا (كما يطبق على قطاع معين) من التحيز بالنسبة لتحقيق اهداف من نوع (U) (وقد يقال ان هذه تمثل القيمة المنسوبة الى قطاعات منفصلة فى مجال دلالات الالفاظ بالنسبة للقيم التى تصاحب تحقيق اهداف من نمط P(u/y) هى قانون الاحتمالات الذى يؤثر على التوزيع الجديد للقيم عينها فى لحظة التشاور حول المشكلة البارزة Y المرتبطة بتحقيق الاهداف من نمط p/(u/y) هى قانون الاحتمالات الذى يؤثر استدلاليا على التوزيع النهائى للقيم فى الموقف التابع لحل المشكلة المعروضة K, Y هى المضاعيف التى يحدث التسوية : وفى النموذج المستمر فان المربعات التى تحددها المنحنيات التى تعبر عنها الدوال فى جانب والاخرى فى جانب علامة اللامساواة يجب أن تتجه نحو العدد واحد . وقانون الاحتمالات بالنسبة لكل مشكلة وجد لها الحل بالاستدلال يصبح افتراضا فى حل المشكلة التالية من النمط نفسه وسوف نبين فيما يلى تطبيق «نظرية بايز» بمثال واضح . فاذا اخذنا النسخة المخطوطة من كتاب «المدخل الاحتمالى فى اللغة» الذى عالج المدخل الاحتمالى لعلم دلالات الالفاظ وتطورها فى اللغة والذى وصفناه باختصار من قبل ونعود اليه تفصيلا . فقد أرسل المؤلف الكتاب الى فيلسوف معين ليقوم بعرضه والتعليق عليه فى احدى المجلات . ولم تكن مادة الكتاب فلسفية بالمعنى الدقيق ، ومن ثم قررت هيئة التحرير حتى تؤمن نفسها من الهجمات المحتملة أن تتأكد من أن الكتاب لايحوى اى خطأ فلسفى . ولهذا السبب اختارت فيلسوفا معروفا بدقته العلمية . وقد استطعنا من خلال تقريره عن الكتاب أن نحصل على فكرة عن تفسيره الشخصى للدالة P(u) فى قانون الاحتمالات افتراضا مع مراعاة المتطلبات التى ينبغى أن تتوفر فى بحث فلسفى جيد (وهنا تمثل (u) مجال القيم الذى يصلح للتطبيق فى تقديم المؤلفات الفلسفية) . ويبدو أن نظام مسلمات القيمة مبنى على انه يحكم بجودة الكتاب اذا طور الكثير من محتواه بحيث يدحض الفلسفات الضارة بالغرب الراسمالى : الرجولة والعقيدة ومظاهر صراع الطبقات فى العصور الحديثة فى مقابل الاشتراكية مثلا . وفوق ذلك يستطيع المرء أن يتصور تطبيق الد p (y/u) جزءا جزءا كلما تقدم الكتاب ، ولايستطيع المعلق الا أن يلاحظ أن المؤلف يطور فكرته عن النموذج الاحتمالى للغة قبل كل شىء ثم يناقش تفسير مثل هذا النموذج ويثير موضوع القياس اللغوى للغات الطبيعية والاصطناعية . . وهو سوف يرى فى الوقت نفسه أن المؤلف يلمس ولكن باختصار الاسئلة التى تثار عادة فى انتقاد الرجولة ، ولكنه من ناحية أخرى مهتم بلغات العقيدة حتى أنه يذكر السمات

الخاصة بالتغليد العبرى ، ولو انه يكتفى فى ذلك بالاشارة العابرة • وأخيرا يستطيع المرء ان يتصور ماتؤول اليه الدالة ، اي ان طريقة التوزيع الاستدلالى لمقياس التعديرات سوف تبدو فى لحظة التقويم انها المشكلة الواضحة المعروضة ويضيع كل شيء يتصل بالمستوى الحقيقى للكتاب ببساطة حيث أن دالة التوزيع المسبق التى تحدد اختيار الاسلوب ترتب بحيثه توضع عند قيمة الصفر . ويجب ان يفسر المعلق على الكتاب دالة التوزيع الاستدلالى بطريقة تجذب انتباهه الى اعتبارات المؤلف عن الرجولة والعقيدة والحرب ضد الاشتراكية . واذا تقدمنا فى اتجاه مفاهيم هذه القيمة فليس من الصعب الوصول الى المرحلة الثانية وتقديم راى ينشيء مجموعة أحكام منطقية واضحة ومتماسكة تتعلق بمزايا وعيوب نسخة الكتاب . وينتج عن ذلك عرض ينتقص من قيمة الكتاب ويعتبره فاقد القيمة العلمية تماما . فقد أهمل المؤلف الكمية الضخمة من المادة التى تحت تصرفه .. وهو يلجأ فى الاغلب الاعم الى النصوص العقائدية التى لايتقبلها العالم السوفيتى .. وهو لايبدو ميالا لاستخلاص اى خاتمة مفصلة بالنسبة للغة الروسيةوالنظرة العلمية المستقبلة .

وكل هذه الملاحظات تخص كتابا لايقصد الى أهداف سياسيه أو دعائية ؛ بل انه علمى خالص كما يفهم بوضوح من عنوانه الفرعى «بحث عن العلاقة بين اللغات الطبيعية والاصطناعية» ويطور المؤلف فى الكتاب نظرية فى اللغة مستمدة من خبرته واعماله السابقة» ، وهو تواق لمعرفة ارتباط اللغة العلمية بلغة الأحاديث العادية اليومية ، وكذلك اسلوب صياغة المصطلحات العلمية وكيف ينبغى أن نفهم دور علم الرياضة كلغة تستخدم لوصف العالم من حولنا ، وماهى القيمه التى تعطى للالفاظ القريبة فى أحاديث كل يوم ، والى اى مدى يفهم الافراد بعضهم البعض فى جو الارتباك الذى تخلقه مثل هذه الكلمات . ودون محاولة الاجابة على مثل هذه الاسئلة لانستطيع حل مشكلة الذكاء الاصطناعى أو مشكلة الحوار بين الانسان والكمبيوتر . وحتى يمكن حل المشكلات الهندسية الفنية يجب أن نستفيد من كل المعلومات التى نملكها عن اللغة الانسانية ، بما فى ذلك مايتعلق بثقافات الماضى . ولكن الفيلسوف المسئول عن هذا العرض نظر الى المتن من خلال مجال رؤية محدودة جدا ، ولم يهتم مطلقا بما يستطيع المؤلف أن يعلق به حول النقط المثارة .. ومع ذلك وبالرغم من معارضته الشديدة فقد نشر الكتاب دون اى تغييرات كبرى وعرض وعلق عليه فى مجلتى الفلسفة الرئيسيتين فى الاتحاد السوفيتى «مشكلات الفلسفة» و «علوم الفلسفة» ، وصادف قبولا حسنا لسبب بسيط هو ان القراء فى هذه المرة كانوا من الفلاسفة أو علماء اللغة ذوى المفاهيم القيمية المختلفة .

وربما كان فى هذه القصة معنى التندر ، ولكنها حدثت فعلا . وفوق ذلك فان رئيس التحرير فى المجلة الاولى نظر الى العرض نظرة حادة متشددة ، ومن ثم أمر بأن لايطبع الكتاب . ويحظى هذا المثال بأهمية خاصة من حيث انه يبين الاساليب

التى قد تؤدى الى احكام سخيفة من خلال طرق منطقية ومعقولة جدا . فكل شيء يفسر استنادا الى استخدام نسق من المسلمات وضع فى نطاق ضيق جدا بحيث أصبح عاجزا عن حل مشكلة صيغت فى اطار أوسع · ونعتقد أن هذه الحالة غير الفريدة توضح عددا ضخما من القرارات المقبلة غير المفهومة ».

١٨ — ولاينبغى أن ننظر الى هذا النموذج بحرفية شديدة . ثم اننا نستبعد كثيرا أن نفكر فى أن التقدم الفكرى يمكن أن يسير على أساس سلسلة من الاحكام التى روجعت على أساس قانون الاحتمالات بداهة أو استدلالا . وليست هذه الا محاولة لان نقدم توضيحا رسميا لعملية اجتماعية نفسية معقدة . ولعله من الافضل أن ننظر الى ناحية معينة فى نسق معقد وتشبيه بسيط هو «كل شيء يحدث كما لو كان» . ونحن نعلم أن الامور لاتحدث فى الواقع بمثل هذا الاسلوب كما لم يحدث قط أن شخصا ما حاج بهذه الطريقة ، واهمية النموذج ترجع الى أنه يتيح لنا فكرة عن الطريقة التى تشكل بها الأحكام عن القيم : فتشكل المسلمات التى تبنى عليها احكام أخرى . وينهض بالدور الحرج خلفية الوعى الفردى التى تحدد نسق التحيزات . ومن سمة التحيزات أن تكشف عن نفسها عند ظهور دليل جديد بسبب الوضوح والاعتياد المكتسب نتيجة للمشكلات العديدة التى قومت من قبل . ويبدو من المحتمل أن تتعرض التحيزات للتعديل عند حل مشكلات جديدة . واذا اخذنا فى اعتبارنا «نموذج بايز» ، فقد تبدو حالات مثل التى عرضت فى المقال غير منطقية . ونعتقد أن هذا نوع من السلوك المنتظر عندما نبدأ فى مناقشة مشكلات البيئة على أعلى مستوى ، وخاصة عندما تصبح سمة الايمان بالغيبيات ظاهرة معترفا بها عالميا .

٥ — دور العلم فى البحث

الذى يهدف الى ايجاد حل لأزمة البيئة

قد نتساءل ما الذى سبب هذا الدور السائد للعلم والنشاط العلمى والنظرة العلمية المستقبلية فى مجتمعنا بحيث اثر فى كل ظواهر الحياة الانسانية الروحية وجعلها تتأخر الى المركز الثانى ». وتصبح الاجابة على هذا التساؤل ميسورة جدا اذا قارنا بين التطور العلمى ونشوء الجنس البشرى . وفى علم الاحياء تتكاثر أجناس منفصلة على الأقل فى المراحل الاولى من التطور فى العدد تبعا لمنحنى أسى يتحول عن النقطة التى تبدأ فيها الموارد فى التناقص الى منحنى يشبه حرف S يمثل درجة الاشباع . وتشير الملاحظات الى أن النظام البيولوجى مشكل بحيث يحول الارض الى مايخدم مصلحتها الخاصة ، ومن ثم تحسن البيئة التى تغذيها . ويمكن ملاحظة هذه العملية من خلال النظر الى الجبال عند السفر حيث يمكن مشاهدة النباتات القوية تحطم الصخور . ويحدث فى العلم شيء شبيه بهذا ، فالمنشورات والمجلات العلمية وعدد الباحثين كل هذه سوف تستمر فى التزايد الأسى مادامت الموارد تكفى مثل هذا النظام .

والعلم كنظام يملك المقدرة على خلق ظروف بيئية مواتية . فالتكنولوجيا تتطور تحت تأثيره والتقدم الفنى يخلق موارد جديدة للتطور العلمى ويشجع على ايجاد حرف جديدة واختراعات وبراءات مسجلة .

ويؤثر التطور التكنولوجى فى النظرة الاجتماعية المستقبلية . وقيم المكانة الماضية مثل الشجاعة والاستقلال والفخر والشعر والخيال والكرم والرحمة أخذت تتضاءل كلها وترجع الى الخلف . وأخذ العلم فى تقدمه يحول مايحيط به الى مكاسب له ، وبذلك أخذ يقترب من نقطة التشبع التى سوف تحطمه الا اذا سبق بتحطيم المجال الحيوى أولا .

فاذا لم يحدث سمو أسى فى العلم ، واذا بدأ مجتمع العلم يشيخ دون أن يجدد نفسه (لوحظت علامات على هذا من قبل) ؛ واذا اصبحت الوسائل الجديدة اللازمة للتكثيف المستمر لتجربة غير ميسورة ، فانه لا مفر من القدر الذى يتهدد العلم .

ومن الملاحظ ان مكانة العلم فى الوقت الحالى آخذة فى التدهور . يتضح هذا بصفة خاصة فى دول الغرب (كتب الكثير عن هذا الموضوع ولانحب أن نعيد فيه ونبدىء) . ولنذكر ببساطة أن مكانة العلوم البحتة والهندسية آخذة فى الاضمحلال . والدليل على ذلك من الاتحاد السوفيتى نفسه هو فى تناقص عدد المتقدمين لمعاهد التعليم العالى فى هذا النوع من الدراسة . وقد تحقق رجال العلم أيضا بالالهام أكثر منهم بالشعور من أن هناك خطأ ما ، وان أزمة خطرة تهاجم العلم قد لايستطاع ردها . وقد اخذ العلم فى اكتساب قيم انسانية . وهذا الاتجاه يعبر عن نفسه فى اتجاهين : الأول يعبر عنه باهتمام العاملين فى مجال العلوم البحتة بمشكلات الانسانية المشتركة : اللغات والفكر وعلم النفس وعلم الانسان . ومن ناحية اخرى أخذ العلم يزيد من اهتمامه بحل المشكلات العالمية : دراسات الأورام والطب النفسى وبيئة الكواكب . ومن التطورات الهامة استخدام العلم وسيلة للتحكم فى التنمية الاجتماعية وفى التنبؤ بها . وهذا المقال شاهد على ذلك .

٦ ـ ملاحظات ختامية

من ذلك نرى أن السلوك الاجتماعى الانسانى ـ يتجه بالرغم من عقلانية تفكيرنا ـ لان يكون غير منطقى ، اذ تنتشر الافكار التى تنظم السلوك الاجتماعى انتشار الأوبئة . فمفهوم الهدف لايتقبل التحليل المنطقى ، والتنبؤات الطويلة المدى ـ اذا كانت ممكنة ـ لاتكون الا سلبية ، والتقدم يبدو كانه لاشىء غير السير على سطح متعدد النهايات لا مهرب منه وقد نتعرض فيه لمخاطر الكوارث . وربما تكون هذه اللاعقلانية نفسها التى تخترق تفكيرنا المنطقى هى التى تجعل الحياة شائقة

وذات معنى . وبدونها ربما كان من الممكن أن نتنبأ ونبرمج كل شيء .. وكل مايمكن ان يطلب منا هو أن ننهض بعملنا بصبر وبدقة .

وتخلق سمة السلوك الاجتماعى غير المضمون موقف مباراة . فالنقد العلمى ، والذوق العام ، والخبرة المتراكمة على مدى العصور ، والتحليل المنطقى للمواقف ، والمفاهيم الجمالية التى تنفذ الى داخلنا بحيث تبدو كأنها جزء وراثى فينا ، كل هذه قد لاتكون الا عناصر فى اللعبة .

ولكن من يكون شريكنا فى اللعبة ؟ وهل نستطيع أن نلعبها بمفردنا ؟ هذه اللعبة تسمى الصبر . وفى خلط أوراق اللعب يخلق اللاعب موقف الصدفة ويقيس نفسه بالنسبة له . وتتيح لنا قواعد اللعبة أن نهمل الكروت العديمة الفائدة ، ولكن اذا لم تنجح اللعبة تعاد البطاقات المحذوفة المجموعة لاعادة خلطها . أليس هذا مايحدث فى الحياة الانسانية ؟ ففى أوقات الأزمات يتجدد الاهتمام بالافكار القديمة ويعاد تشكيل مجموعة الكروت وتبدأ اللعبة الجديدة .

والازمة البيئية فى جوهرها ازمة ايديولوجية ، ازمة الثقافة الغربية متضمنة مفهومى الهدف والقيمة . وثقافة العصر تحتاج الى أن تعاد الروح اليها . وليس هناك من يعلم من أين تتبع الافكار الجديدة ، وتكون البداية فى تفهم معتقدات غريبة منسية تندفع وتعود فجأة الى الحياة من الماضى المعتم .

ودور التفكير العلمى الجاد فى حل مشكلات البيئة على مستوى الكواكب لايمكن الا أن يكون أحد أدوار التحليل الجاد الدقيق الناقد للمواقف الواضحة وللاساليب التى تبرز فجأة وتتطلب الحل . والتحليل الناقد اذا كان حذرا شجاعا قد يحفز على الابتكار الانسانى قبل أن تصبح الأزمة غير قابلة للتحول .

والتنمية الاجتماعية حتى عندما تتأثر بالعلم لايمكن الا أن تشبه بالتقدم على حافة واد ضيق شديد الانحدار ، اذ أن الاهداف الطويلة الأمد لاتوجد ولاتستطيع أن تبقى . كما أن التغير فى الاتجاهات الثقافية لايزيد عن أن يكون تغيرا فى نقطة على هذا السطح المتعدد النهايات تبدأ منها الحركة التى تغير فى الوقت نفسه من ميل الانحدار ، لان الهدف نفسه قد تغير .



لقد طرح ف ٠ ك ٠ س ٠ شـيلر ، فى أشهر مقالته على الاطلاق ، سؤالا يخدعنا ببساطته ، ألا وهو : هل يتحتم أن يختلف الفلاسـفة ؟ ويرى شيلر ، كما يرى معه جمهور الفلاسفة من قبله ومن بعده ، أن الاجابة عن هـــذا السؤال يجب أن تـكون بالنفى ٠ بيد أن المحاولات التى دارت بين الفلاسفة الذين عاصر بعضهم بعضا سواء فى الماضى أو الحاضر وبين عدد كبير من أئمة الفلسفة ، فى خضـم الحوار الطويـل غير المكتوب الذى يشكل تاريخ الفكر تدل على أن الخلاف بين الفلاسفة يمكن أن يوصف ـ بحق ـ بأنه مشـــكلة رئيســـيه فى الفلسفة ، ان لم يكن هو أم المشـكلات بأسرها ٠ ولعـــل الخوف من أن يتخذ اختـــلاف المذاهب الفلسفية دليـــلا على اخفاق العقل هو الذى دفـع الكثيرين الى تلفيق وحـدة فلسفية كلية ، واختـــلاق الأسباب التى تبرر حدوث الاختلاف بين الأفراد ، وتأصيل بعض التفسيرات المقبولة ٠ ولكن ما من وســـيلة من هذه الوســـائل كتب لهـــا النجاح حتى الآن ، وما من وسيلة يرجى لها أن تهيمن على الحقل الفلسفى فى المستقبل ، والحق أن العقل ـ خلافا لما يتمناه القلب ـ يحدونا الى التسليم بأن اختلاف الآراء هو من خصائص العقل التى لا مفر منها ٠ ولكن هذا لا يقدح فى مكانة العقل باى حال ، لأننا لا نصـــادم أى قاعدة من

الكاتب : جون دى لوكا

ولد فى نيويورك عام ١٩٢٠ ، درس فى المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية فى هارفارد وفى جامعة أوهايو الحكومية ، وقام بتدريس الفلسفة فى جامعات أمريكية وكندية مختلفة • ومن بين الكتب التى نشرها « السبب والتجربة » وديالوجات الفلسفة الحديثة » •

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة ، وسابقا رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التعليم •

قواعد المنطق حين نختار ما نشاء من المعتقدات والآراء الأساسية التى تقوم عليها المذاهب الفلسفية المختلفة •

ومن المعروف أن كل علم يسير على المبادىء التى يسلم بها أهله صراحة أو ضمنا ، ويتخذونها نبراسا لمناهج البحث فى هذا العلم وتطبيقه • وقد يعنى أو لايعنى المشتغلون بتطبيق العلم بصياغة أو تحليل هذه المبادىء الأساسية والسر فى عدم عنايتهم بذلك أن تفسير المبادىء الأساسية التى يقوم عليها العلم ، وتفسير العلاقات التى تربط هذه المبادىء بعضها ببعض ـ سواء فى اطار العلم الواحد أو العلوم المختلفة ـ هو من اختصاص علم « أسمى » يقع وراء العلم نفسه ، يمكن أن نسميه « ما وراء العلم » ، أو « علم العلوم » • ولذلك فان العالم الطبيعى يكل هذه الامور الى المشتغلين بالمنطق أو مناهج البحث ، أو المعنيين بفلسفة العلم ، كما أن الفنان يكل هذه الأمور الى علماء الجمال أو نقاد الفن • ذلك أن المعنى « بالنظريات » والمعنى « بتطبيقها » لا يلزم أن يكون شخصا واحدا ، فللنظرية رجالها ، وللتطبيق رجاله • وصفوة القول أن العالم أو الفنان من حيث هو عالم أو فنان يمكن أن يقوله

بحق ان المبادىء والقواعد الأساسية التي تحكم عمله خارجة عن دائرة اختصاصه المباشر ، وأنها تكون علما منفصلا قائما بذاته ، أو جزءا من ذلك العلم على الأقل .

ومن سوء الحظ ـ أو ربما كان من حسن الحظ ـ أن الفيلسوف لا يستطيع أن يكل مهمة تحليل وتفسير المبادىء الأساسية الى علم أسمى ، لأنه لا توجد فلسفة وراء الفلسفة أو « فلسفة الفلسفة » • ومعنى هذا أن الفلاسفة لا تقتصر مهمتهم على تقرير مجموعة من المبادىء المختلفة التي تعد بمثابة تفسيرات مختلفة للتجربة الانسانية ، بل يدخل في اطار مهمتهم أيضا فحص ودراسة التفريعات والتضمينات التي تنطوي عليها المذاهب الفلسفية المختلفة ، والكشف عن أوجه الشبه والخلاف والعلاقات التي تربط بعضها ببعض • ونقول في هذا الصدد ان الفلسفة يمكن أن توصف بأنها علم « منعكس » أو ارتدادي ، بمعنى أنها تفسرغيرها ، ثم تنعكس على نفسها ، وترتد الى ذاتها ، لتدرس نفسها كما تدرس غيرها • وبعبارة أخرى ان تحليل المذاهب الفلسفية بوصفها أسسا مختلفة للفنون والعلوم أو « نظرات عالمية » هو في حد ذاته وظيفة لا مفر منها من وظائف الفلسفة •

وقد درج الفلاسفة على أن يبدأ عملهم بنقد غيرهم ، هذا اذا « تكرموا » بذكرهم• ولكن اذا لم يتسع صدر « النبي » الجديد لهذا التكرم فانه يعلن أن العملة (الفلسفة) الجديدة التي جاء بها لن تنقص فقط من قيمة جميع العملات الأخرى ، بل انها هي العملة القانونية الوحيدة • ولذلك دأب بعض الفلاسفة على تأكيد أنه لا يجدر بهم أن يضيعوا وقتهم الثمين في دراسة فلسفة غيرهم • مثال ذلك أنك ترى العالم اللغوي العادي المشتغل بفلسفة تحليل اللغة يتهكم على غيره اذا اشتغل بهذه الفلسفة نفسها ، ويرى أن ذلك ليس عملا من أعمال الفلسفة ، ويطلق على مثل هذا الحكم الذي يصدره على أعمال غيره اسم « الحكم الوجداني » (الذي يصدر حسبما يستريح اليه الوجدان) وهو بهذا الاعتبار غير قابل للتحقيق أو التقييد .

وليس قصدي مما ذكرت أن أسجل اختلافي مع فريق خاص من المفكرين ، بل كل ما أريده أن أوجه النظر الى طبيعة الخلافات الفلسفية ، والى اعتقادي « بوجوب » اختلاف الفلاسفة • بيد أن هذه الخلافات النقدية لا يلزم أن تكون ضارة ، لأنها لا تصبح كذلك الا متى قامت على ضيق الأفق العقلي الناشىء عن الجهل بآراء الفلاسفة الآخرين ، أو عن عمى البصيرة الذي يحجب الانسان عن تقدير الآراء الغريبة عنه • ومما يؤسف له أن كلا هذين المرضين (ضيق الأفق وعمى البصيرة) شائع في الوقت الحاضر • وفي وسعنا بالطبع أن نبحث عن السبب في الأمراض التي تصيب الفلاسفة ، ولكننا لانبغي ذلك في هذا المقام •

ومن الأمور التي يجمع عليها الجميع أن أشهر الآراء السائدة في الوقت الحاضر فيما يطلق عليه اسم الفلسفة لا يتفق مع ما أصطلح على أنه يمثل حقيقة الفلسفة • ومع ذلك فانه مهما اختلفت معاني الفلسفة الوجودية وفلسفة الظواهر ، وفلسفة الذرائع ،

وفلسفة التحليل اللغوى ، والفلسفة الوضعية ، فإن هذه الفلسفات جميعا تشترك فى شىء واحد ، هو اعتقاد أصحابها أنها حركات اصلاحية نهائية تنبذ كل الأخطاء القائلة والثرثرة الفارغة التى انطوت عليها الفلسفات السابقة ، وأنها تشيد صرحا فلسفيا جديدا نحن فى أشد الحاجة اليه • والوسيلة التى تلجأ إليها كل موجة جديدة مما يسمى « بالثورات » الفلسفية هى مهاجمة كل تفرقة تقليدية ، كالتفرقة بين النفس والجسم ، والمنطق والواقع ، بل التفرقة بين الفلسفة والعلم • بيد أن المنطق الأولى يعلمنا — أو يجب أن يعلمنا — أن الأنواع المتنامة (التى يكمل بعضها بعضا) فى فرع من فروع العلم لا يلزم بالضرورة أن تكون متنامة فى فرع آخر • ومن ثم يجب أن يكون واضحا أن التفرقة المرفوضة فى أحد المذاهب الفلسفية قد تكون مقبولة فى مذهب آخر ، بل قد تكون ضرورية • ولكنى أخشى أن يكون هناك كثيرون لا يتوافر لديهم الاستعداد أو الرغبة فى تطبيق مثل هذه الدروس المنطقية البسيطة على الخلافات الفلسفية • ولعل هذا السلوك يرجع الى رفض هؤلاء المصلحين لكل رأى يخالف آراءهم الخاصة • واذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن يتم أى اصلاح حقيقى ؟ الا يكون من الأصوب فى هذه الحالة الاعلان عن وحى جديد ، والمناداة بدين جديد يقوم على هذا الوحى • وربما كان علماء أكسفورد المشتغلون بتوضيح استعمالات الكلمات هم أبعد الفلاسفة عن التناقض فى هذا الصدد • لأنهم يجاهرون بأن كل ما يعتبره الناس فلسفة ليس بفلسفة • ومما يبعث على الأسف أنهم مخطئون فى هذا القول ، وهو أيضا حكم وجدانى بالطبع ، غير قابل للتفنيد اذا أريد عرضه على محك التجربة •

ولو أنك أنعمت النظر قليلا فى تاريخ الفلسفة الحديثة لتبين لك أن الثورة ضد المذاهب الفلسفية التقليدية بدأت منذ ما يزيد قليلا على مئة وثلاثين عاما • وقبل ذلك الوقت توالت سلسلة من النظريات العقلية الكبرى ، من عهد أفلاطون وأرسطو إلى عهد القديس توما الاكوينى ثم الى عهد كانط وفخته وهيجل • ومن نافلة القول أن نسرد هنا بالتفصيل مميزات هذه السلسلة الطويلة من المذاهب العقلية الممتدة من ذروة الفكر الفلسفى الاغريقى الى ذروة الفكر الألمانى فى فترة ازدهاره • وحسبنا أن نقول هنا ان بذور الثورة الفلسفية غرست فى أعمال شوبنهاور ، وأن كير كجارد أطلق أول قنبلة خطيرة فى ١٨٤٦ عندما نشر كتابه الموسوم « حاشية ختامية غير علمية » • ذلك أن كير كجارد استنكر غلو هيجل فى مذهبه ، فأقدم على حركة مضادة لكل المذاهب والمناهج الفلسفية ، ثم استمرت هذه الحركة بصور مختلفة فى قارتى أوربا وأمريكا • وكان التركيز فى هذه الحركة منصبا على تأكيد المعانى الفردية ، والدنيوية ، والحسية ، والعفوية ، والجديدة • وقد ترك « نيتشه » بصماته على الفكر فى ألمانيا ، ثم تلاه بزمن يسير هنرى برجسون فى فرنسا ، ووليم جيمس فى أوربا ، حيث أسهم كل منهما فى الحركة المضادة للعقل • وكذلك أدى الانصراف عن مناهج الماضى الى مناداة « ديوى » بضرورة اعادة بناء الفلسفة « حتى لا تكون الفلسفة أداة لمعالجة مشكلات الفلاسفة » ، بل « تصبح منهجا لمعالجة مشكلات الانسان » •

وفي غضون ذلك ظهر عالم وحيد في القارة الأوربية هو « ادموند هوسرل » الذي أبدى عدم ارتياحه الى نتائج التفلسف المبني على الافتراضات والدعاوي المستمدة من العلم أو التجربة السابقة على العلم ، فظل يعمل زمنا طويلا ويبذل جهدا جهيدا ليجعل من الفلسفة علما دقيقا وحيدا ، أى أساسا لكل العلوم ، أملا فى انهاء الخلاف بين المفكرين في كل من الفلسفة والعلم . وقد أراد هوسرل أن يعتنق الباحثون المنهج الذي وضعه ، وما اتبعه الا قليل . ولم يمض زمن طويل حتى تحولت الفلسفة من علم دقيق — وهي الفكرة التى صبا اليها هوسرل — الى فلسفة المطلق التى نادى بها شيلر ، والفلسفة المضادة للعقل التى نادى بها هيدجر و ياسبرز . وبينما نادى هوسرل بالدليل العلمي نادى الوجوديون بفكرة الوجود الصحيح . ومن العقد الرابع الى الوقت الحاضر ظلت الجهود تبذل للمزاوجة بين فكرة الظواهر التى نادى بها هوسرل والأفكار الوجودية التى نادى بها كيركجارد ونيتشه ، ولكن عقد الزواج لم يتم بين الطرفين ، كما دلت ظواهر الأمور على أنه لن يتم أبدا .

على أن العالم شهد حوله حركة أخرى لا نستطيع أن نتجاهلها . وذلك أن لفيفا من الشبان النابهين أخذوا يجتمعون فى فينا فى ١٩٢٨ ليتبادلوا الأفكار الفلسفية فيما بينهم . وقد غلبت عليهم الميول العلمية ، وساروا على نهج هيوم ، وكومت ، وميل ، وماخ ، ورسل ، وأطلقوا على أنفسهم اسم فلاسفة دائرة فينا ، وسعوا الى ايجاد طريقة علمية خالية من الدعاوى الميتافيزيقية ، وتنقية المعارف العلمية من شوائب المفاهيم الزائفة . وقد كان للفلسفة الوضعية التى نشأت عما بذلوه من جهد لتنقية المفاهيم والقضايا العلمية بواسطة التحليل المنطقى أثرها فى جعل الفلسفة خادمة للعلم .

وأخيرا — ولكن متأخرا — استيقظ أصدقاؤنا فى بريطانيا من سباتهم ، فأدركوا أن « الأفكار الجديدة » التى اهتدى اليها آباؤهم لم تكن هى الطريق السلطانى الموصل الى « الحقيقة الخالدة » . بيد أن أساتيذ آكسفورد — خلافا لأقرانهم فى فينا — لايرون ان الفلسفة الصحيحة خادمة للعلم ، بل يؤكدون استقلال الفلسفة عن العلم استقلالها عن التاريخ والفن ، لأن الاشتغال بالفلسفة فى نظرهم يعنى الاشتغال بشىء اذا أريد أداؤه على الوجه الصحيح وجب التفرغ له دون سواه . وفى نظر هؤلاء الفلاسفة أن المنهج الفلسفى الخاص يتطلب عدم الاشتغال بسواه . ولذلك يرون أن أتباع الحركات الفلسفية الأخرى يخلطون بين الفلسفة وغيرها ، ويتهمونهم بالسذاجة . وهم يعتبرون أنفسهم واضعى أصول الفلسفة الحقة ، ويتخذون من قاموس آكسفورد كتابهم المقدس عملا بما ورد فى الكتاب المقدس نفسه : « فى البدء كانت الكلمة » ، والكلمة هى كل شىء عندهم .

وأنا لا أنفخ البوق لأى واحد من هؤلاء المصلحين ، كما يتضح ذلك مما سبق أن ذكرته . بيد أنى آخر من يدعى أنه لا قيمة لنشاطهم ، ولكننى أقول ان كثيرا من شكاواهم انما هى من صنع الخيال ، وبعضها ينطوى على المغالاة بكل صراحة ، كما هو

شأن الثوريين فى كل مكان · وأقول أيضـــا أنهم جنحوا الى التطرف ، وتقـــدموا باقتراحات لاصلاح الفلسفة من شأنها أن تحرم هذا العلم من حق السيادة التى يتمتع بها · وعلى الرغم من هذه الهجمات المتواصلة فانى أعتقد أن سلامة الفلسفة لم تمس · وربما حان الوقت لأن يعيد أدعياء الاصـــلاح النظر فى مباحث الفلسفة وواجباتهـا واختصاصاتها · ولعل اعادة النظر تحملهم على الاعتراف بسوء تقديرهم لدعـاواها المزعومة ، والعمل على اقرار شرعية الفلسفة ·

ولكى يتسنى لنـا أن نعـرف الأسـباب الداعية الى سـوء الفهم الذى أدى الى حركات الاصلاح يجدر بنا أن نذكر نبذة موجزة عن العلاقة بين العلم والفلسـفة · وكلنا يعلم ـ بالطبع ـ أنه لم تكن هناك تفرقة بين الفلسفة والعـلم عند المفـكرين السابقين على عهد سقراط ، ففى بداية الفكر الغربى ، وفى عالم التجربة عند الانسان الهومرى (نسبة الى الشاعر هومر الاغريقى) كانت كل العلوم تشـكل وحدة كلية ، فلم تكن هناك تفرقة بين العلوم على اختلاف أنواعها · وقد درج الأغـارقة على البدء بدراسة الطبيعة بوجه عام ، ثم أخذوا بالتدريج يفردون مباحثها بالدراسة ، ويميزون بين هذه المباحث · وبدأوا أولا بفصل الطب والرياضيات عن الدراسة الشـــاملة للطبيعة التى أطلقوا عليها فيما بعد اسم الفلسفة · ومع ذلك لا يمـكن الحـكم من فصل العلوم عن الفلسفة الذى تم بالتدريج فيما بعد بأنهما متماثلان فى المحتوى أو المنهج · الا ترى معى أن هذا ربما كان هو الخطأ الأسـاسى الذى وقع فيـه كل من المذهب الوضعى والمذهب العلمى ؟ ومما لا شك فيه أن الفلسفة والعلم كانا يشكلان وحدة تامة عند أفلاطون وأرسطو · ولكن يجب أن لا تؤول هذه الوحدة بأن هنـاك تطابقا بينهما من كل الوجوه ، فلا شك أنه يوجد فرق بينهما فى اطار هذه الوحدة يشبه العلاقة بين النفس والجسم فى الوحـدة المركبة التى يطلق عليهـــا اســـم « الانسان » · وعند النظر فى هذا التشابه يجدر بنا أن نتذكر أن الأغارقة كانوا يرون أن النفس هى السبب فى نمو الجسم وتطوره ، وأن الجسم هو وليد الروح بوجه ما · يضـــاف الى ذلك أنه ينبغى لنـــا أن نتذكر أن أفلاطون وأرسطو متفقان على أن حيرة الأفكار فى اكتناه الأسرار هى منشأ الفلسفة ، وأن الفلسفة هى البحث عن المعرفة حبا لذاتها · فالفيلسوف ينظر فى الأشياء حبا فى النظر نفسه ، لا لكى ينتقل من مجال النظر الى مجال العمل · وكان كل من الأستاذ والتلميذ (أرسطو وأفلاطون) يرى أن الفيلسوف يمثل أعلى درجة من العقل النظرى ، وأن الفلسفة تهدف الى تكوين نظرة واحدة متماسكة الى الكون تنتظم نواحى التجربة الانسانية كافة ·

ويمتاز العصر الحديث الذى بدأ فى القرن السادس عشر عما سبقه من العصور ، بتصوره المختلف عن الطبيعة ، واستخدام المعرفة • فبينما كان الفلاسفة القدامى يرون أن الفلسفة تسمى وراء المعرفة بدافع حب الاستطلاع اذا ببعض رجال القرنين ١٦ و ١٧ يعترضون بشدة على هذا الدافع المزعوم ، ويعلنون أن الدافع الحقيقى وراء المعرفة هو السيطرة على الطبيعة ، وتسخيرها لخدمة الانسان • مثال ذلك أن فرنسيس بيكون أعلن أن العلم قوة ، وأن الانسان لا يستطيع أن يعمل الا بقدر ما يعلم • وأسهم معاصره الفيلسوف الشاب ديكارت فى نظرية المعرفة الجديدة بعدم تفرقته بين العلم والفلسفة ، والقول بوجود منهج واحد للبحث • وكان من بين من أيد هذا الرأى فيما بعد كومت ، وماركس ، وديوى • وتبدأ النظرية الحديثة فى المعرفة برفض القول بأن الانسان يسعى الى المعرفة حبا فيها ، وتأييد القول المضاد بأن مفهوم المعرفة يصبح لغوا فارغا من أى معنى اذا لم يتضمن السيطرة على الطبيعة • وقد تطور هذا الرأى الى حد القول بأن المعرفة ليست ذات نتائج عملية فحسب بل ينبغى توجيهها نحو هذه الغاية بحيث يصبح الدافع الوحيد لأى بحث نظرى هو العمل والتطبيق ، وان لم يلزم أن يكون ذلك بالمعنى الأدبى •

وانى أرى أن منشأ العلم والفلسفة هو الرغبة المنزهة عن الغرض فى المعرفة التى نسبها أرسطو الى كل الناس باعتبارها غريزة طبيعية فيهم • وهدف العلم والفلسفة هو فهم العالم الذى وجدنا فيه بغير اختيار منا • ولايعنى هذا أن التفرقة بين العلم والفلسفة لا أساس لها • ذلك أن العلم والفلسفة هما أسلوبان متميزان من التفسير ، يختلفان باختلاف المبادىء ، والمناهج ، والأهداف ، ولا تعارض بين التفسير العلمى والتفسير الفلسفى ، لأنهما يلبيان حاجات مختلفة ، ويستخدمان من أجل ذلك نظريات ومفاهيم مختلفة ، ومعايير متباينة ، لتمييز الزائف من الصحيح •

ولكن اذا كان العلم المحض والفلسفة المحضة يهتمان بالبحث وراء المعرفة حبا لذاتها ففيم يختلفان ؟ أقول انه لا داعى للخوض فى المقارنات الدقيقة ، أو الاستشهاد بالأقوال المعروفة ، ولكن من المفيد أن نذكر ثلاثة فروق بين الفلسفة والعلم •

أول هذه الفروق أن العلم يرى من الضرورى تقسيم مجموعة معينة من الظواهر الى أقسام مختلفة ، ومعالجة كل قسم منها على حدة ، ولذلك ترى أن العلوم الفردية الخاصة تحاول أن تجد أقساما متتالية بين الظواهر يمكن صياغتها برموز رياضية

وتستخدم لغة الرياضة للتخلص من غموض اللغات الطبيعية ، والوصول الى أقصى درجات الدقة والوضوح ٠

ولكن بينما ينظر العلم فى مجموعة الظواهر بطريقة جزئية اذا بالفلسفة التي لا تتقيد بحدود المنهج العلمى ترفض معالجة الحقيقة بأى صورة جزئية ، لأنها تحاول أن تنظر اليها بطريقة كلية شاملة ، لا الى قطاع واحد منها فقط ، ومع ذلك يحق لنا أن نتساءل : ألا يسعى العلم الى الوحدة النهائية ؟ هذا صحيح ، ولكن الوحدة العلمية تختلف عن الوحدة الفلسفية ، ذلك أن الوحدة التى يسعى اليها العلم هى اخضاع النظريات الجزئية لنظرية عامة واحدة ، وتكامل جميع القوانين التجريبية عن طريق عدد صغير من القوانين والقواعد الثابتة المحددة ٠ أما الوحدة المنظمة التى تسعى اليها الفلسفة فهى وحدة الروابط الضرورية بين الأفكار العامة المختلفة فى نوعها عن النظريات العلمية التى تضفى على جوانب التجربة شيئا من التفسير ٠

وهذا يؤدى بنا الى الفرق الثانى بين الفلسفة والعلم ، أعنى طبيعة المفاهيم الأساسية ، ومن المسلم به بوجه عام أن مفاهيم العلم يجب أن يكون لها معنى تجريبى، مهما ابتعدت عن معطيات التجربة الحسية ، وعلى الرغم من تجريد المفاهيم العلمية الأساسية يجب ألا ننسى أن طرفى النشاط العلمى ــ نقطة البداية ونقطة النهاية ــ هما معطيات حسية خاصة ٠ وعلى ذلك فان مفاهيم العلم تستخلص من الظواهر الحسية العديدة ، ويجب أن تدل بدورها على المعطيات الحسية الأخرى ٠ ونستطيع أن نميز فى المركب الكلى الذى هو العلم بين أنواع مختلفة من المفاهيم ٠ ولكن سواء كانت المفاهيم عامة أو وظيفية أو تكاملية فانها يجب أن تستند الى الظواهر المدركة بالحس ، أو ترتبط بها على الاقل ٠ وبالاختصار نقول ان التفسيرات العلمية محكومة دائما بمعيار الملاحظة والمشاهدة ٠

وخلافا لأصل وطبيعة المفاهيم العلمية فان المفاهيم الفلسفية أداة للتفسير لا تخضع لقيود المعطيات الحسية ٠ والمفاهيم الفلسفية الصحيحة ليست بالضرورة مستمدة من المعطيات الحسية أو ــ على الأقل ــ ليست كلها مستمدة من تلك المعطيات٠ والسبب فى ذلك أن الفلسفة تسعى الى نظرة واحدة كاملة لمجموعة الظواهر الكلية التى لاتهمل الذات المدركة لهذه الظواهر والمقومة لها ٠ ومن ثم فان المفاهيم الفلسفية يجب أن تكون على نحو يمكن تطبيقه فى أحد معانيها المختلفة على النواحى المختلفة للتجربة الانسانية ٠ وهذا هو السبب فى أن المفاهيم الفلسفية ليست ذات معنيين

فحسب ، بل ليس لها أى معنى واضح محدد ، وان كانت تستخدم غالبا استخداما واضحا فى ظروف معينة ٠

وعلى الرغم من أنى قلت ان المفاهيم الفلسفية ليست مستمدة بصورة مباشرة من الظواهر الحسية فانه لا يصح أن يفهم من ذلك أنه ليس لها أساس من التجربة ٠ وقد أجاد « ألفريد ستيرن » الاستاذ السابق بمعهد كاليفورنيا للتكنولوجيا فى التعبير عن مصادر وطبيعة هذه المفاهيم وأثرها فى الفلسفة تعبيرا حسنا بحيث استبيح لنفسى أن أنقل كلامه بشىء من الاسهاب ، مع العلم بأنى أوافق على كلامه بوجه عام ، واغبطه لانه سبقنى الى هذا القول :

« ٠٠ ان حقيقة المباحث والمعانى المجردة التى تصفها الفلسفة ليست سوى أمور نظرية ذهنية ، أى أنها تدخل فى عالم الرموز ٠ ولكن مادة هذه الرموز يمكن أن تؤخذ من الخيال التصويرى المادى ، كما فى حالة « المونادات » (الذرات الروحية) عند لايبنتز ، أو من عالم الانفعالات والعواطف كما فى حالة الارادة العامة عند شوبنهاور ، أو من « الدافع الحيوى » عند برجسون ، أو من عالم المفاهيم العامة ٠ كما فى حالة « المثل » عند أفلاطون أو هيجل ٠ هذا وصدق القضايا الفلسفية لايمكن أن يكمن فى القول بأن العناصر التى تصفها هذه القضايا هى « نسخ » (مثل) من حقيقة موجودة خارج الفكر النظرى ، وانما يكمن فى القول بأنها « صادقة » على حقيقة خارج الفكر النظرى ، أى على حقيقتنا التجريبية ٠ والمقصود بكونها « صادقة » أنها مطابقة للحقيقة خارج الفكر النظرى على نحو تظهر فيه العلاقات الحقيقية بين أجزاء الحقيقة ضرورية من الناحية المنطقية ٠ وهذه الحقيقة ـ بالنسبة للفلسفة ـ هى حقيقة الانسان والعالم المحيط به ٠

« وعندما يقول الفيلسوف « الأمر كذلك » فهو لا يعنى فى نظرى سوى أن الأمر لايتصور الا أن يكون كذلك ، بدون تناقض ، وأنه « صادق » أى مطابق للعلاقات التجريبية بين الذات والموضوع أى بين الانسان والعالم ٠

« ولكن اذا كان الأمر كذلك فانه يبقى امكان ادراك العلاقة الواحدة بين الانسان والعالم بواسطة رموز ذهنية مختلفة ٠ وايضاح ذلك أنه نظرا لاتساع مجال الاختيار بين الرموز المختلفة فانه يمكن أن تضع المذاهب الفلسفية المتعددة رموزا خالية من التناقض ، ومطابقة أيضا للعلاقات بين الانسان والعالم ٠ ومن هنا كثرت واختلفت

المذاهب الفلسفية التي نشأت خلال تاريخ الأفكار الطويل ، واذا علمنا أن هذه المذاهب الفلسفية المختلفة ليست سوى وسائل مختلفة لادراك العلاقات الأساسية الواحدة بين الانسان والعالم ادراكا نظريا بواسطة رموز مختلفة وجب علينا أن نبدى تسامحا كبيرا نحوها ، وأن نتحاشى الظن بأن أحدها قد تم تفنيده بواسطة مذهب فلسفي آخر ظهر بعده . واذ أكد بعضهم بصورة قطعية أن صدق المذهب الفلسفي يكمن في أنه « نسخة » من الحقيقة وجب أن نعلم أنه لايوجد سوى مذهب صحيح واحد بين مئات المذاهب التي ظهرت في تاريخ الفلسفة . ولذلك يعد مثل هذا التأكيد ضربا من اللغو . ولكن اذا كان هناك مذهب واحد فقط يمكن أن يكون هو « النسخة » الصحيحة من الحقيقة فانه يمكن أن يكون هناك كثير من المذاهب المطابقة للحقيقة مؤيدة بدليل على مثل الدرجة من القوة . ولذلك فاننا اذا حددنا صدق المذهب الفلسفي لا بصفة كونه « نسخة » من الحقيقة بل بمعيار مطابقته للحقيقة (التجريبية) أمكن أن نفهم أن النظم الفلسفية المختلفة يمكن أن تكون كلها صحيحة ، وليس فقط المذهب الذي نفضله نحن على غيره لأسباب غير نظرية ، أو لأسباب عاطفية ، أو ببساطة لأنه يتفق مع ميولنا الخاصة . وحينئذ تكون المذاهب الفلسفية الزائفة هي فقط التي تكون متناقضة في ذاتها أو غير مطابقة للحقيقة التجريبية أي تلك لايمكن أن نستخلص منها حقائق التجربة بطريقة منطقية ، وبالاختصار تلك التي لا تفسر حقائق التجربة . ونقول في النهاية أن المذاهب الفلسفية ليست سوى وسائل مختلفة لادراك العلاقات الأساسية بين الانسان والعالم ادراكا نظريا ، وفهمها فهما منطقيا » أ هـ .

والخلاف الرئيسي بين الاستاذ ستيرن وبيني يدور حول عدد المذاهب الفلسفية التي قامت والتي يمكن أن تقوم ، فهو يقدر عددها « بالمئات » ، في حين أنني أقدرها بأقل كثيرا من هذا العدد ، ولكن ذلك غير ذي بال في المقام .

وان ما قاله الأستاذ ستيرن من أن المذاهب الفلسفية ماهي الا وسائل لادراك العلاقات بين الانسان والعالم ليسوقنا الى الفرق الثالث بين العلم والفلسفة . وبيانه أن العلم يهتم بالعلاقات المتبادلة بين الأشياء التي يتألف منها العالم ، دون نظر الى الذات المفكرة ، ولذلك ينظر العلم الى العالم من زاوية « المشاهد المجهولة » أي ينظر الى العالم نظرة موضوعية (لا ذاتية) . وهذه الحقيقة الموضوعية ليست شيئا يعطاه أي واحد منا بصورة مباشرة وفورية ، بل انها تعطى لعدد كبير من الذوات بشكل مطلق . وهكذا يكون الذاتي مطلقا (ومن هنا مقولة كير كجارد « الحقيقة تنبع من

الباطن ») . ولكن سعي العلم وراء الموضوعية يعني أنه يتحتم أن يعـدل العلم عن المطلق الى النسبي ، ولذلك فان العلم اذ يسلم بوظيفة التجربة الشخصية في الوصول الى المعرفة الصحيحة يتحتم أن يتجاوزها اذا أريد أن تكون المعرفة التي يتوصل اليها قابلة للتجربة بصورة عامة وذاتية وفي مطالبة العلم بالموضوعية – أي المطالبة بكل ما هو معروف للجميع – يتحتم أن يتغاضى عن العالم (بكسر اللام أي العارف) ، وصلته الخاصة بمحتوى تجربته . ولذلك فان النظريات العلمية لاتعالج ما « يظهر » أو ما « يعطى » لأي مشاهد (ملاحظ) بل تعالج ما يجب أن يظهر لأي شخص يقوم بمشاهدات مادية دقيقة في ظل ظروف واحدة . ولا يعنى العلم بالفروق بين المشاهدات بل يهتم بأوجه الشبه بينها . ولما كانت المعرفة العلمية مستقلة عن أي مشاهد معين كانت القوانين العلمية خاصة « بالمشاهد المجهول » ، أي خاصة بأي مشاهد تحت ظروف معينة .

ولكن بينما يجب أن يتجاهل العلم العلاقة بين الانسان كذات وبين أشياء الطبيعة اذا الفلسفة ترفض ذلك ، وتفضل التخلي عن كل ماهو عام ، لكيلا تتجاهل وجهة نظر الذات ، ومن ثم نجد أن فكرة « المشاهد المجهول » صحيحة في العلم بل ضرورية بالنسبة له ، في حين أنه لا مكان لها في الفلسفة التي تسعى الى معرفه العلاقة بين المشاهد والعالم الخارجي . ولكن نظرا لأن المشاهد هو أيضا كائن يمتاز بالشعور والتقويم – بمعنى أنه يحب ويكره ، ويقدر ويحتقر – فان الفلسفة يجب أيضا أن تدرس الشعور والقيم . ومن ثم فان الفلسفة – خلافا للعلم – لايمكن أن تهرب من مشكلات الأبستمولوجيا (نظرية المعرفة) والاكسيولوجيا (علم القيم) .

والقول بأن طبيعة الفلسفة مباينة لطبيعة العلم يؤكد نقطة هامة ، وهي أن العلم ليس فلسفة ، وأن الفلسفة ليست علما . فلا الفلسفة ولا العلم يعتمد في وجوده على الآخر . والفلسفة ليست علما جنينيا ، (أوليا) ولا هي خادمة للعلم ، وعبارة « الفلسفة العلمية » هي عبارة متناقضة هـ أ وكل الجهود التي يبذلها الساعون الى تطبيق طرق ومعايير البحث العلمي على البحوث الفلسفية ، أو الذين يرجون ايجاد فلسفة دقيقة لتكون أساسا لكل العلوم ، مقضي عليها بالفشل . فالمذاهب الفلسفيه هي آراء عقلية مبنية على حاجة ملحة عند بعض الناس الى نظرية عقلية تفسر التجربة الانسانية الشاملة . وواضح أن بعض الناس ليس لديهم حاجة الى ذلك ، وأنهم قد يجدون ما ينفع غليلهم في التفسير العلمي . ولكن هل في وسعهم أن يقولوا أن هذا التفسير يكفي حاجة الناس جميعا ، وأن الأفكار الفلسفية ترهات تهذى بها

العقول المألوفة ؟ واذا كانت الأفكار الفلسفية ضربا من اللغو عند المفكرين العلميين أفليست وسائل العلم وأهدافه مرفوضة عند الفلاسفة ؟ ان الفيلسوف يواصل التفكير رغبة في اشباع غريزة حب الاستطلاع العقلي ، لا رغبة في السيطرة على الطبيعة • والحق أن الفلسفة تهدم نفسها اذا أصبح هدفها تحصيل المنافع المادية •

وقد ذهب كثير من معاصرينا الى القول بأن الفلسفة تسيء استخدام اللغة العادية ، وبأن وضوح الكلام يقتضي التمسك بحرفية اللغة الدالة على المعاني الواقعة في دائرة التجربة الانسانية العادية • ولكن القول بأن المصطلحات الفلسفية خالية من المعنى وان البحث الفلسفي مشوب بالتخليط والاضطراب يدل على عدم فهم الضرورة التي تلجيء الفلاسفة الى استخدام لغة غير عادية • وقد سبقت الاشارة الى طبيعة المفاهيم الفلسفية ، والوظائف المراد تأديتها بهذه المفاهيم • ونقول الآن أن المعاني الحرفية للكلمات المتصلة بالمفاهيم العادية لاتصلح للتعبير عن معاني المفاهيم الفلسفية • فالوضوح الفلسفي ليس مماثلا للحرفية اللغوية ، اذ أن الفلاسفة مضطرون الى استخدام الكلمات ذات المعاني « المطاطة » أو الجديدة أو استخدام ألفاظ مبهمة تدل على معان متنوعة في ملابسات مختلفة ، ولاشك أن ذلك يجعل التفاهم والاتصال عسيرا ، لأنه لايمكن القطع بأن المعاني المقصودة أصلا هي في الواقع تلك التي يفهمها المفسر • ولكن أليس هذا من العيوب المشتركة بين سائر أنواع الكلام ؟ أو لسنا بحاجة لأن ندرك أن الفيلسوف يبغي أن يتحدث عن رأي شخص غير عادي الى شخص آخر قد يكون أو لايكون لديه رأي مماثل توصل اليه عن طريق الوسيلة الوحيدة المتاحة له ؟ في وسعك أن تقول ان أساليب الكلام تتدخل دائما وتحول دون التوافق الدقيق في المعرفة بين المتخاطبين • ربما كان الأمر كذلك ، ولكن هل يعني هذا أنه لا ينبغي لنا أن نحاول أن نتحادث ونتفاهم ، وأن لا نبذل مجهودا خاصا للتغلغل الى المعاني المقصودة حينما يستخدم الفلاسفة اللغة بطريقة غير عادية ؟ لاشك أنه اذا كان لدى الانسان آراء أو أفكار غير عادية وجب أن يستخدم لغة غير عادية حين يحاول نقلها الى غيره • ورب من يقول بالطبع بأنه لا تخطر له أفكار غير عادية ، وهذا الادعاء قد يصدق على حال صاحبه ، ولكنه لايصدق على حال الناس قاطبة •

ولو أنك أنعمت النظر في كافة الحركات الفلسفية الحديثة لألفيت أن الوجودية هي المذهب الفلسفي الوحيد الذي مهم مشكلة الفلسفة أكثر من غيره ، الا أن الوجودية لم تستخلص النتيجة الوحيدة أو الضرورية من هذا الموقف فمن عهد كيركجارد ومن

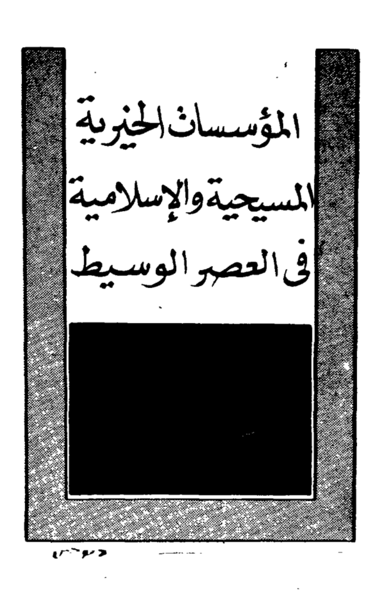
والاه قال المفكرون الوجوديون انه لم يعد من الممكن ظهور مذهب فلسفي جديد . وأنا أعتقد أن هذا صحيح ، لا لأن هذه المذاهب مستحيلة من حيث المبدأ كما يزعم الوجوديون ، بل لأنها ظهرت بالفعل . والدفاع عن هذا القول يحتاج الى مقال آخر . ويكفي في هذا المقام أن نقول ان التسليم بأن للتفكير العقلي حدودا يقف عندها قد حمل كثيرا من المفكرين على الشعور بالاشمئزاز والخوف من قصور الفلسفة وعجزها . وربما كان هذا الشعور أمرا لا مفر منه . ولكن اذا أعدنا النظر في موقفنا الانساني فربما كانت اعادة النظر هذه ترياقا من مرض الاشمئزاز والخوف .

هذا ويتطلب تقدير مناهج المذاهب الفلسفية وحدودها معرفة أعمق بكثير من زخارف المعرفة الشائعة اليوم . انه يتطلب دراسات مقارنة شاقة للمذاهب الفلسفية يلتزم فيها الدارس بالنظرة المحايدة ، واتباع الطرق التحليلية المختلفة . وحينئذ ، وحينئذ فقط ، يمكن التوصل الى فهم عميق — وان كان متواضعا — للحدود العامة لجميع المذاهب العقلية ، وبذلك يمكننا أن « نستشف » حقيقة المذاهب المختلفة بل نستشف ما وراء الفلسفة نفسها . انني أريد بذلك فهما يتجاوز كل الفهوم ، فهما شبيها بالاستنارة التي تحدث لنا عندما نقف على حقيقة وأسرار شخصيتنا بالتحليل النفساني . واذا وقفنا على ضعف العقل البشري وقصوره فلا داعي لأن يدفعنا ذلك الى اليأس والبحث عن علاج ، كما لا داعي الى التخلي عن المشاركة الفعالة في ميدان الحياة ، ثم التفكير في الموت والفناء . ولقد قال اسبينوزا : « ان الحكمة تقضي بالتفكير في الحياة لا في الموت » ، وبمثل هذا التفكير يتحول الانسان الى انسان جديد . ذلك أن الرجل الحكيم هو أشبه بالعنقاء (طائر يرمز للخلود) . متى احترق بناره ولد ولادة جديدة من من رماد جثته .

ان السلوك الذي نستمد من الفلسفة ، والذي عبر عنه القدماء في شموخ وكبرياء ، لا يمكن الوصول اليه الا عندما نخوض خضم الفلسفة في صبر وجلد ، ونستشف أغواره وأسراره . فاذا خرجنا من هذا الخضم استطعنا أن نستشف حدود الموقف الانساني الذي لا مفر لنا من الوقوف فيه . وللفلسفة الاستشفاف والاستبصار أثر صحي كبير في النفوس . انها هي الوسيلة الوحيدة للنجاة التي نستطيع أن نظفر بها . ولا تكمن هذه النجاة في نبذ التفكير ، ولا في نبذ الشعور ، ولا في نبذ القيم ، ولا في نبذ النفس ، ولا في نبذ العالم ، وانما تكمن في شيء واحد هو « القبول التام ، قبول الأمور كما هي ، وكما هي » . ولكن ذلك لا يعني السكوت

على المظالم الاجتماعية وقسوه الانسان على أخيه الانسان . بل ان الانسان الذى خاض خضم الفلسفة يصبح مرهف الشعور بكل مايرتكبه الانسان من حماقات ، وشديد الحرص على كرامة الانسان ، وشديد الاحساس بكل ما فى الحياة من مساخر ومفاخر • وكل من تبين الموقف الانسانى بأبعاده المتعددة ، ومشكلاته المعقدة ، يقدر المآسى الموجودة فى الحياة حق قدرها ، ولكنه لا يرى الحياة نفسها مأساة ، وانما المأساة الكبرى هى اعراض الانسان عن استغلال جميع طاقاته وامكاناته بصورة كاملة ، وعزوفه عن حب الحياة بكل مافيها من جمال وأسرار • ويقول فى ذلك الشاعر هولدرين قولا حكيما مؤداه : « من كان أعمق الناس فكرا ، كان أشدهم للحياة حبا » • ولهذا كان الفيلسوف أسعد الناس وأشقاهم ، لأنه على الرغم من الجوانب السوداء فى الحياة يقدر جوانبها الهزلية والمرحة ، ويجد فى داخل نفسه نزعة التحدى ممزوجة بنزعة الصبر والاستسلام ، ويرفض القول بأن الحياة تمثيلية هزيلة ملؤها الضجيج والتهريج ، الذى لا معنى له على الاطلاق •

ومما تقدم يتضح لنا ــ مرة أخرى ــ أن صيحات المتشائمين بمصير الفلسفة سابقة لأوانها • وانه لمن حسن الحظ أنه يجب علينا أن نجيب بالايجاب على سؤال شيلر : هل يتحتم أن يختلف الفلاسفة ، لأن المنهج الفلسفى غير محكوم بالتجربة الانسانية ، كما أنه ليس من خصائص العقل الفطرية • ثم ان اختلاف الآراء هو من طبيعة التفكير الفلسفى • ولو أنك أنعمت النظر فى حالة الفلسفة فى الوقت الحاضر لتبين لك أنها تدل على أن حياة مديدة تنتظر هذه السيدة العجوز التى يتجدد شبابها باستمرار بحيث يرجى أن تعيش على مدى الدهر ، حتى تدفن هى كل من يحاول دفنها فى القبر !



يتحدث المقال عن المؤسسات (المنشآت ، أو المبرات) الخيرية التى تنشأ من هبات يقدمها الأفراد أو الجماعات ، من طوائف أو هيئات لأغراض خيرية ، لمساعدة الفقراء ، وعلاج المرضى ، وايــواء المســافرين والحجاج . وتربية الصغار وتعليم الكبار ، وأنها فضلا عن ذلك أهداف دينية • وكانت هذه المؤسسات ، على اختلاف أنواعها ومسمياتهـا وأهدافهـا شائعة فى العصور الوسطى فى كل من البلاد المسيحية والاسلامية • ومضمون المقال الرجوع بهذه المؤسسات الى أصولها التاريخيــة . فى العهــود الاغريقيــة والرومانيــة القديمة ، ثم فى الامبراطورية البيزنطية ، وما طرأ عليها فى قوانين يوستفيان ، وعلاقاتها بالكنيسة والأديرة ، وكذا بكنائس بلاد الغال فى عهد ملوك الفرنجة • هذا بشأن المؤسسات المسيحية التى كان الطابع الغالب فيها ــ الى جانب نشاطها الخيرى الانســـانى ــ اسهامها فى أداء الكنيسة المتعلقة بالطقوس والوساطة ، واقامة القداسات من أجل خلاص

الكاتب: وليام ر. جونز

دكتوراه فى الفلسفة من جامعة هارفارد ١٩٥٨ ، أستاذ التاريخ بجامعة نيوهامبشاير ، دور هام ، الولايات المتحدة ، مؤلف العديد من الدراسات التاريخية : « صورة البرابرة فى أوربا العصر الوسيط » ، دراسات مقارنة فى المجتمع والتاريخ ، الجزء ١٣ ، ١٩٧١ ، « الاستخدامات السياسية للسحر فى أوربا العصر الوسيط » ، « المؤرخ » الجزء ٣٤ ، ١٩٧٢ ، « علم الآثار التاريخى : تقدمة لفرع جديد من المعرفة » ، الدراسات الاجتماعية ، ١٩٧٣ ، « الجريمة ، والعنف، التحليل الثقافى : مثال أرباح ، ١٣٥٠ ــ ١٥٥٠ » الجريمة والعدالة فى الاجرام (سوف يظهر قريبا)

المترجم: أحمد رضا محمد رضا

ليسانسيه فى الحقوق من جامعة باريس ، دبلوم القانون العام من جامعة القاهرة ، مدير بالادارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا)

المسيحيين دنيويا وروحيا ، وتقديم القربان الالهى ، ثم ظهور مؤسسات خيرية مستقلة عن الكنيسة أو الطائفة المحلية استقلالا جزئيا أو كليا . أما المؤسسات الخيرية الاسلامية فالمقال يبحث بشأنها موضوع الوقف الاسلامى : نشأته بعد الهجرة بقرن أو قرنين وانتشاره فى العالم الاسلامى وبخاصة فى عهد السلاجقة ، وأشكاله التى تتضمن الوقف الأهلى ذا الطبيعة الأسرية ، والوقف الخيرى ذا الطبيعة الجماعية والأغراض الخيرية ، وطبيعته ، فهو مال موقوف (محبوس) تصرف منفعته لجهة بر ، وتبرر الأغراض كلها انشاءه بشرط أن تتفق مع الشريعة الاسلامية ، وانشاؤه يعتبر « عملا صالحا » يتقرب به المسلم الورع من ربه .

ويعقد المقال دراسة مقارنة فى شأن المؤسسات الخيرية هذه بين الاسلام وبين اللاهوتية المسيحية فى العصر الوسيط : فيفرق بين نظام قائم على خلاص البشر عن طريق القربان الالهى يتيح للمسيحيين المؤمنين

فعل الخير والمساهمة في خلاصهم وبين نظام الاسلام الذى يحض المسلمين على أن يتحملوا المسئولية عن سلوكهم بمراعاة قواعد الأخلاق التى استنها القرآن الذى يأمرهم بأداء الزكاة ، وهى شكل من أشكال البر والاحسان . فوق أنها فريضة اسلامية اجتماعية •

وفى كل من الثقافتين المسيحية والاسلامية كان للمؤسسات والمبرات الخيرية دور هام فى تطوير التعليم : فنجد فى العالم المسيحى « اكليه » ، وفى العالم الاسلامى « المدرسة » • وكان من أثر انتشار « المدارس » الاسلامية ارتفاء رجال الدين « العلماء » الذين أدوا فى المجتمع الاسلامى دورا سياسيا وأدبيا ودينيا كبيرا •

كانت المؤسسات الخيرية ذات النزعة الدينية أو الاحسانية أو التربوية التى تقوم على هبات الأراضى التى يكفل ريعها باستمرار نشاطها تشكل على الدوام نمطا محمودا من التعبير عن العقيدة فى كل من الكنيسة المسيحية والعالم الاسلامى منذ أوائل العصر الوسيط • نلاحظ مع ذلك فروقا محسوسة بين الثقافتين من حيث روح هذه المؤسسات وأسلوب نشاطها . فمن ناحية يتجلى فى الهبات التى تصرف لاقامة الصلوات والقداسات من أجل الراهبين أثناء حياتهم أو بعد وفاتهم المظهر القدسى أو الكهنوتى للدين المسيحى قبل الاصلاح الدينى • والواقع أن الغاية الشعائرية والكنيسة فى مثل هذه المؤسسات التى تجدها كل من الكنيسة اللاتينية والكنيسة الأرثوذكسية تقوم على وجود نظام شعائرى وكنيسة منظمة تنظيما قويا فى كل من الشرق والغرب ، فى حين أن الوقف الاسلامى الذى يتسنى بواسطته لبعض الأفراد أو الجماعات أن يثبتوا ايمانهم يضم ويستخدم على نطاق واسع أنواعا كثيرة من المؤسسات الخيرية التى توجه صوب حياة ذات نظام قدسى وديانة منظمة • ويدل القدر الهائل اللانهائى من التصرفات الفردية السخية من جانب المسلمين الأتقياء على روح دين أخلاقى يتغيا صياغة المجتمع تبعا لأحكام القرآن والشريعة ، وانطلاقا من مقدمات دينية مختلفة أساسا ينتهى النظامان الى تصور قانونى مشترك : ذلك هو المؤسسات التى تكفل دوام تحقيق غرض الواهب مهما كان مختلفا فى المجتمع المسيحى عنه فى المجتمع الاسلامى •

ولقد حاول الباحثون الحديثون دون نجاح يذكر أن يرجعوا الى أصل مشترك ، أو يقيموا صلة نسب بين المؤسسة الخيرية المسيحية وبين الوقف الاسلامى الذى ثبت وجوده فى زمن متأخر • وعلى أى حال فالأمر الهام هو أن النمطين من المؤسسات فى شكلهما الكامل الكلاسيكى مختلفان فى الروح والغاية حتى ولو كانا صادرين من نموذج أصلى واحد من ديانات أكثر قدما ، وحتى لو ثبت فيما بعد ، فى مسارهما التاريخى ، من وقت الى آخر ، استمرار شكل من أشكال العقيدة فى شكل آخر • بقى أن المؤسسات الخيرية تكشف عن فروق عميقة بين العقيدتين اللتين تجدان فيها أسلوبا ميسورا من التعبير عن التقوى الدينية •

لايبدو أن المؤسسة الخيرية المسيحية وهى الأولى فى تاريخها ، كان لها أية سابقة فى العالم القديم ، فلم يطرأ على الاغريق أو الرومان فكرة مؤسسة خيرية تتمتع بشخصية قانونية تؤهلها لتلقى الأموال والتصرف فيها · كانت الأنشطة المتعلقة بالبر والاحسان مقصورة على هبات ووصايا لصـالح الأفراد أو الجماعات ، على أن يحترم المستحقون رغبات الواهب · وكانت السلطة البلدية التى قبلت الهبة باسم المدينة هى التى تضمن دوام تنفيذ الهبة ، ويرجع عدد من المؤسسة الخيرية المسيحية الى الفترة اللاحقة لعهد قسطنطين · ولم يكن بد من انتظار عصر يوسننيان للعثور على اثبات مقنع لوجود مفهوم قانونى للمؤسسة أو المبرة يرتبط من ذلك الحين بالوظيفة الأسقفية ، اذ أصبح الأسقف هو الذى يتولى تنفيذ الوصايا التى تعمل فى سبيل الله أو الكنيسة « لغرض خيرى » ، كمعونة الفقراء أو علاج المرضى ، أو افتداء أسرى الحرب ، وفى عصر قوانين يوستنيان كان فى الكنيسة الشرقية أيضا فكرة غامضة عن مؤسسة مماثلة لها أهلية تلقى الهبات والوصايا باسم المنتفعين أو لعمـل خيرى معين تحـدد طبيعته ، وتملك فى نظر القانون بعض الاختصاصات والمزايا التى كانت للجمعيات الطائفية · وفيما بعد انتشرت هذه المؤسسات فى الكنيسة الشرقية كلها ، وأدى ذلك الى انشاء الكثير من المشاغل وملاجىء الأيتام والمستشفيات التى شاعت من ثمة بالتدريج فى الغرب فى بـلاد أوربا التابعة للامبراطورة البيزنطية ، فى العصر الوسيط الأول ، وغالبا بالاسـم الاغريقى القـديم « آكزنيودوشيا » ·

وكانت المؤسسات الخيرية المنوعة فى الامبراطورية البيزنطية فى العصر الوسيط تنتمى فى الغالب الى كنائس أو أديرة ، وتتبع بذلك السـلطة الكنسـية التى تحتفظ بسيادتها عليها ، مع أن الشخصية القانونية لهذه المؤسسات واستقلالها المالى كان معترفا بهما من قبل سلطة الوصاية ، حتى لقد كانت تحتفظ بحق قبول الهبات والوصايا والتصرف فيها تحت الاشراف الطائفى ، وتحت مسئولية الاداريين الذين تعينهم · وقد تأخر لزمن طويل انشاء المؤسسات الخيرية المستقلة استقلالا جزئيا أو كليا عن الكنيسة أو الطائفة الدينية المحلية فى أوربا فى العصر الوسيط الأول ، بسبب أن الأموال التى يجود بها الواهبون كانت تتجه بالأولى الى المؤسسات التى تتكفل بتحقيق رغبـات المحسنين اليها ، ومع ذلك كانت فى أغلب الأحيان تجمع الهبات التى تتلقاها نظير الأعمال التى تقوم بها · ولعلنا نضيف الى ذلك أيضا الخطوة التى استمرت مرتبطـة بمؤسسات خيرية شبيهة بما كان معـروفا فى روما باسـم « دياكونات » أو بأل « ماتريكيولا بوبيروم » الخاصة بكنائس بلاد الغال فى عهد ملوك الفرنجة ، والتى كان يغنيها اسهام منتظم من مؤمنى الاسقفية · غير أن زوال هذه المؤسسات الخيرية القديمـة التى كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالديانة المدنية فى الامبراطورية البيزنطية زوالا تدريجيـا كان يواكب الانهيارات الاقتصادية ومصادرة أموال الكنيسة فى عهد آخر ملوك الفرنجة · نضيف الى ذلك الطبيعة الريفية الغالبة التى كان يتميز بها المجتمع الأوربى ، وهو مجتمع كان الى ذلك يتمتع برخاء متزايد ، ذلك أنه لايبدو أن ظهور المؤسسات الخيرية الجديدة يزامن تفاقم الفقر أو التعاسة بشكل ما ، وانما الأمر على العكس من ذلك · لقد

خبرت أوربا صحوة مادية منذ القرن الحادى عشر ، وشهدت زيادة في عدد المؤسسات الخيرية ، العامة أو الكنسية التى ينشئها الافراد ، من ملاجىء ، ومضايف ، ومشاغل تتمتع باستقلال مالى وشخصية قانونية تحت رعاية الكنيسة ، وبتصديق القانون الكنسى .

وفكرة المؤسسة الخيرية ، وريثة القانون الرومانى ، التى تتضمنها مجموعة قوانين يوستنيان ، التى انتشرت غربا بالاسم اللاتينى « ابيتومى جوليانى » ، هذه الفكرة تنمو نموا كاملا على أيدى رجال القانون الكنسى فى العصر الوسيط ، مثل « انيوسنت الرابع » . ولعل هذا الأخير كان يسعى بالأخص الى الدفاع عن المناصب الكنسية ذات المرتبات ضد العلمانيين . على أن ما يثير الدهش فى تطور هذه المؤسسات الخيرية واستخدامها ابتداء من القرن الثالث عشر هو نزعتها الطقسية الدينية المتزايدة التى ترجع دون شك الى أقدم مصادر السيمية ، بشعائرها الجنائزية وصلواتها السنوية من أجل أرواح الموتى ، وربما ترجع فى بعض نواحيها الى شعائر الموتى فى روما الوثنية التى تطورت حتى وصلت الى شكلها النهائى المسمى « شانترى » (١) فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وكان للمؤسسات الخيرية السيمية فى العصر الوسيط أساسا ودائما هذه الطبيعة الدينية ، فانشاؤها بادرة من بوادر التقوى الشخصية ، وتزود المجتمع الذى يقيم فيها بعون روحى وخطوة خاصة لدى الرب ، ومزيد من الفاعلية لصلوات الأفراد ، وتتبع النظام الكنسى ، وتخضع من ثمة لأحكامه وسلطته المتدرجة . ولم يكن من شأن زيادة الهبات لصالح منشآت أكبر وأنشطة الطقوس الدينية فى العالم المسيحى كله فى العصر الوسيط الا أن يعكس الوجود الكلى لايمان قوى متشدد ، وثقافة متميزة ، ورؤيا خاصة للعالم بمعاونة الظروف المواتية التى تضاعف من فرص تحقيقها فى مثل هذه المنشآت .

ونظرا لوجود بعض الشبه بين النظامين أعتقد البعض أنه يمكن القول (على أساس واه فى الحقيقة) بأن الوقف الاسلامى قد تشكل على نمط مؤسسات مسيحية قديمة جدا فى الامبراطورية البيزنطية ، وأن النموذج قد عاد فانتقل فيما بعد من الاسلام الى أوربا عن طريق البعثات الفرنسسيكانية فى الشرق فى أواخر القرن الثالث عشر . ومع ذلك فان كبار الأخصائيين الموثوق بآرائهم يجعلون للوقف أصلا اسلاميا خالصا ، ويربطونه بالتطورات الأولى التى طرأت على الهياكل الاجتماعية والقانونية فى العالم الاسلامى . وثمة بعض جوانب الوقف تبدو بنوع خاص « بدائية » ، مثل التبرع بالسلاح والخيل للمقاتلين فى الحرب المقدسة ، أو الهبات المؤقتة التى ترتد لصالح المستحقين المعينين بالاسم ، وهى من الابتكارات القانونية المثمرة . والوقف الأهلى ذو الطبيعة الأسرية الذى وجد دائما مع الوقف الخيرى ذى

---

(١) الكلمة انجليزية نورماندية تعبر عن الصلوات التى تقام وترتل أحياء لذكرى السيد المتوفى وتعنى كذلك الكنيسة الصغيرة الخاصة ذات المال الموقوف لاقامة القداس على روح الواقف — المترجم

الطبيعة الجماعية ، والغرض الخيرى قد نشأ على الراجح من الرغبة فى التحايل على الأحكام الجديدة الواردة فى القرآن فى موضوع الميراث ، لصالح الذرية من الاناث ، ويتيح ضمان انتقال أموال الواهب كلها الى الورثة الذين يختارهم • وبعد ذلك كان من شأن التقوى المتأصلة فى نفوس بناة الاسلام ، وربما أيضا الاقتداء بالمؤسسات الخيرية التابعة للكنيسة المسيحية الشرقية ، أن أسهمت فى تنويع أشــكال الوقف واستخداماته • ومهما كانت مصادر الوقف فانه يبدو أن فقهاء الاسلام فى عصر متأخر قد جمعوا تحت لفظة « وقف » العامة كل أشــكال الهبات ونقل الملكية التى ابتكرها الاسلام أو جعلها على مدى التحولات المتعاقبة • وقد حدث تحريف فى مسألة المصادر كلها ، أولا بسبب ندرة الوثائق ، وبخاصة ميل رجال القانون والاجتماع فى العصور الوسطى الى اسقاط آرائهم فى الماضى وارجاع تفسيرهم لشكل الوقف واستخدامه الى زمن النبى صلى الله عليه وسلم • وكل ما يمكن قوله فى هذا الصــدد هو أن الوقف الذى ظهر بعد الهجرة بقرن أو قرنين قد حظى بموجة هائلة من الشعبية ، وبخاصة فى عهد السلاجقة ، من القرن الحادى عشر الى الثالث عشر ، حيث دعم باعتباره مؤسسة من المؤسسات العالمية الاسلامية العظيمة •

وتفسر الحظوة التى يتمتع بها الوقف عند أهل التقوى من الناس عبر الأجيال فى نظر البعض ، بميل الورع الاســلامى ميلا واضــحا الى التعبير عن الايمــان بأداء أعمال خيرية واذا اختلفت الآراء فى بعض التفاصــيل فان المدارس الرئيسية فى تفسير القرآن تتفق عامة بشأن الطبيعة الأساسية للوقف الخيرى وغايتة • وتقتضى المؤسسة العامة عادة التنازل عن بعض العقار (منازل ، حوانيت ، اســتغلال ريفى) ، وذلك بتقديم هبــة فى ســبيل الله ، أو من أجــل طائفة من المستفيدين (كالفقراء) الذين يكون لهم حق التمتع الدائم بالريع الناتج من الأموال المتنــازل عنهــا • وبمجــرد أن تثبت الهيئة وتسجل تغدو الملكية موضوعها غير قابلة للتصرف فيها أو التنازل عنها أو حوالتها عن طريق الميراث فهى كما يقول أحد رجال القانون الأنجليزى مال محبوس وحق الانتفاع وحده هو المتــاح ويمــكن أن يمارســه القائم بادارة الأموال (الناظر أو المتولى) • مع احترام الرغبــات التى ذكرها المنشىء • هذه الهبات هى فى الأصــل دائمة ، ولو انها لاتصل الى مرتبة النظام الطائفى والهوية القانونية فى المؤسسات الخيرية الأوربية • وكانت كل الأغراض تبرر انشـــاء الوقت بشرط أن تتفق مــع العقيدة الاسلامى • وأنا لنجد فى العصر الوســيط أوقافا ينفق ريعها على مســجد أو مدرسة أو مكتبة أو مستشفى أو مقبرة أو فندق أو قنطرة أو قناة مائية أو على احدى المدينتين المقدستين • وهكذا كان فى دمشق مبرة خاصة لاستبدال الفازة الاناء) التى يكسرها باهماله عبد صغير مكلف بخدمة الدين • وعلى ذلك يبدو الوقف راسخا بقوة فى التقاليد القانونية للعالم الاسلامى ، فى الوقت الذى يتمتع فيه بالحظوة الشعبية فى الأوساط الاسلامية منذ أوائل العصر الوسيط حتى يومنا هذا •

ويتميز الاسلام بنوع خاص ، بالنســبة للديانات المذهبيــة الكبرى ، بنزعته الأخلاقية القوية ، اذ يتجلى الأيمان الحقيقى فى اتباع الفضيلة ؛ يذكرنا بهذا جوستاف

فون جروبنوم : يتغيا الاسلام الاحاطة بالوجود في مجموعه ، ويفترض هذا في الحياة مثلا أعلى ، فلاتمر فيها لحظة ،من المهد الى اللحد ، تتعارض مع القاعدة أو لاتستمد ماهيتها من التجربة الدينية (١) • وفي مثل هذه النظرة يختفي كل فرق بين التصرفات الحاسمة في السلوك الاجتماعي وبين تفاهات الحياة الجارية ،ولايكون ثمة معنى للتميز بين ماهو مقدس وما هو دنيوى : المؤمن باعتناقه الاسلام يقبل الخضوع لمجموعة من الاجابات الالزامية على كل المشاكل السلوكية التى يمكن أن تطرح فى الوجود ومادام المؤمن يطيع العرف الذى يمليه النظام المقرر فان حياته تكون صالحه فى أدق تفاصيلها ، ويشعر فيها بقوة حين يستوثق من أنه ماض على الصراط المستقيم (٢) • ومن الوسائل المباشرة لتأكيد هذا الضمير الاجتماعى ، دار ثبات الوفاء الشخصى بأحكام الدين ، أنشاء الوقف • و « العمل الصالح » الذى يتجلى بانشاء وقف خيرى نافع يمثل بالنسبة للمسلم النقى وسيلة للتقرب الى الله ، بتطبيق القواعد الأخلاقية التى يفرضها الدين والايمان على حياة الناس اليومية • وبهذه الكيفية يمتثل المؤمن لأحكام القرآن التى تأمره بأداة الزكاة ، وهى شكل فائق من أشكال الحياة الدينية التى يمكن التعبير عنها بالصرامة والطهارة ، وكذا بالبر والاحسان • أن تبرير مثل هذا السلوك على المستوى الأخلاقى ، لاعلى مستوى الواجبات الشعائرية البحتة التى فرضها القرآن والشرع ، هو الاستجابة لنداء الله الذى يدعونا لاتباع العقل والحكمة حسب أفضل الطرق التى يرتضيها •

ان الغاية المميزة للمؤسسات الخيرية فى أوربا المسيحية فى أواخر العصر الوسيط هى اسهامها فى أداء الوظيفة الكنسية المتعلقة بالطقوس والوساطة • ويعبر المؤمنون عن تقواهم بالمساهمة فى املاك الكنائس والأديرة بقصد الحصول على فائدة غير مباشرة بالمشاركة فى صلواتها • وحتى المنشآت الخيرية البحتة كالمستشفيات والمدارس لايفوتها أن تنص على أداء صلوات من أجل مؤسسيها والمحسنين اليها ، واقامة دراسات تذكارية ويتفق اللاهوت وايمان الشعب فى التسليم بفاعلية هذه المنشآت الخيرية فى النطاق الشعائرى ونظرية « استحالة القربان » (تحول خبز القربان وخمره الى جسد المسيح ودمه ـ المترجم) ،التى تماثل بين القربان بعد التقديس وبين جسد المسيح ، وتضفى على القربان المقدس فى القداس القمة الرمزية لأعادة تمثيل العمل الختامى لخلاص البشر بصلب المسيح • أن العقيدة الشعبية الخاصة بالمطهر (الموقع الذى تكفر فيه أرواح الموتى عن ذنوبها ـ المترجم) ونتيجتها الصورية التى تتمثل فى الايمان بقمة الوساطة التى تؤديها الصلاة تعملان على تطوير مفهوم القداس فى اتجاه شبه كمى على انه عمل فى تكراره تأثيرات شاملة ، ومن ثم فله قيمة يمكن حسابها • وعلى ذلك تبد اقامة القداس والقربان بمثابة الشكل الاسمى للعمل الصالح ، وبادرة خيرية أكثر ماتكون ملاءمة للفوز بالعطف الالهى • وكان اللاهوت قد اعتنق لزمن طويل فى العصر الوسيط المفهوم

(١) جوستاف فون جرونبوم : « الاسلام فى العصر الوسيط » شيكاجو ـ لندن • ١٩٤٦ صفحة ١٠٨ •

(٢) المرجع السابق

الأوغسطيني « كارتاس » : وهو نمط من الحب الالهي يعمل في اتجاهين ، فيجذب الروح الى خالقها ويفي بالوعد الالهي لخلاص البشر · ان مذهب الانسان الذي يتشكل من الحب الروحاني مقترنا بأفكار القربان الالهي والجدارة ، والنعمة ، في نوع من الخلاص ، هذا المذهب يقدم تبريرا عقليا لمؤسسة من أكثر النظم انتشارا في عصرنا الوسيط المسيحي ، تلك هي « الشانتري » ·

الغرض من هذه المؤسسة الاحتفال بذكرى منشئها وبعض المستحقين الآخرين المعينين بالاسم أحياء كانوا أو أمواتا ، باقامة قداسات من أجل خلاصهم الدنيوي والروحي · وهكذا يمكن انشاء « شانتري » بأساليب مختلفة : بالتبرع بمال ثابت أو عقاري للخورنية (قرية يخدمها كاهن — المترجم) أو لكنيسة مجمعيه أو لدير ، على أن تتحمل الطائفة مسئولية اقامة حفلات القداس ، أو انشاء وظيفة كنسية خاصة بمرتب ، يختار الواهب من يشغلها ، أي المرتل ، ويعينه الأسقف ، أو بوسيلة أخرى تزداد انتشارا على مر العصور ، وذلك بانشاء صندوق ينتج دخلا يدفع منه مرتب القسيس الاجير ، وبناء مذبح أو تزيينه في كنيسة خاصة · أما الواهب فهو فرد ، أو طائفة مهنية ، أو جمعية أخوية (جمعية دينية للبر والاحسان — المترجم) · وكانت « الشانتري » القروية تجعل سلطات الادارة في أيدي لجنة خاصة مشكلة من مندوبين من الخورنية ، ومن رجال الاكليروس المحلي أو القضاة المحليين (أو مساعدي العمد) أو رؤساء الطائفة ، في حين يحظى رئيس الكنيسة ، على الأقل في انجلترة ، ببعض المزايا الطائفية ، كسلطة تمثيل مصالح « الشانتري » في القضاء · والهدف هو دائما وفي كل الأحوال انشاء جهاز دائم للاحتفال الطقسي في ذكرى المحسن الواهب ، وذلك بضمان استمرار هذه الخدمة بوقف أراض أو تخصيص ايجارات أراض زراعية تحت اشراف السلطات الكنسية ·

ولم يكن زيادة عدد المبرات الخاصة والقروية في غرب أوربا في أواخر العصر الوسيط ، وكذا والى حد ما في شرق أوربا ، سوى امتداد لنظام المؤسسات الخيرية التي كانت شائعة في عصر سابق ، والتي كان الأساقفة والسادة الاقطاعيون الكبار يبذلون الجهد للحصول على منافع الصلوات التي تقيمها طوائف الرهبان فيها · وكان من أثر النمو الاقتصادي الذي خبرته أوربا بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر أن يضع في متناول عدد متزايد من العلمانيين المنافع المنتظرة من العبادات التي تمارس بداخل الكنيسة ، وكان هؤلاء الوصوليون يسعون آحيانا بصفتهم الشخصية ، وأحيانا عن طريق نقاباتهم وجمعياتهم الأخوية · الى الانتفاع من ثرواتهم الجديدة ليحظوا بنصيب في الحياة الدينية · وكانت الكنائس الأبرشية تضم مجموعة متزايدة من المذابح الفرعية المكرسة لتقديم القرابين المقدسة بصفة مستمرة في ذكرى الواهبين الأسخياء ، الاحياء منهم والأموات ·

ان قسما كبيرا من ممارسات الكنيسة الرومانية قبل الاصلاح الديني ، ومع تكاثر المحاريب والهياكل ، والحماسة في اقامة القداس ، وشيوع عبادة القديسين ·

كل ذلك عو نتيجة هذا التدخل الجديد من جانب العلمانيين فى حياة الكنيسة ، ورغبة عدد متزايد من الرجـال والنساء فى تولى شـؤون العبادة ، وتحمل مسئولية أكبر من أجل خلاصهم • واذا كانت « الشانترى » تستجيب أحيانا لنداء خيرى بحت ، كعلاج المرضى ، وتخفيف شقاء الفقراء ، وتعليم الأطفال ، فان غايتها الأخيرة هى دائما تنفيذ عقد يكفل خدمة النظام الطقسى بالكنيسة لصالح بعض المستحقين المعينين • وليس ثمة مستشفى أو كلية لا تفرض على موظفيها الاكليريكيين أن يصلوا ويقيموا القداس لراحة نفوس بعض المحسنين • وحتى كراسى الأستاذية فى جامعات العصور الوسطى كانت تتضمن وظائف طقسية هامة وثيقة الصلة بالحياة المدرسية • وعلى عكس مايدعيه بعض الهراطقة وغيرهم من رواد الاصـلاح الدينى الذين يجعلون الأفضليـة للأعمال الخيرية ، كالصدقة والتعليم ، فان الكنيسة فى العصر الوسيط ترى فى الاحتفـال بالقربان المقدس عملا ساميا يستحق التقدير ، ونشاطا أكثر مـلاءمة للفوز بالعطف الالهى •

فى دراسة مقارنة بشأن المقدمات اللاهوتية للمسيحية فى العصر الوسـيط وللاسلام ، يبين هودجسن « الفرق بين دعوة المسيحية البولينية الى » استجابة شخصية للحب المنجى فى عـالم فاسـد وبين أحكام القرآن التى تطلب من المؤمـن « أن يتحمل مسئولية شخصية فى اقامة نظام أخـلاقى فى داخـل العالم الطبيعى » • ويسترسل هودجسن شارحا أن الحديث المركزى فى تاريخ العالم •• » بالنسبة للمسيحى « هو صلب المسيح وبعثه ، الشىء الذى يثير فى نفسه ـ أى المسيحى ـ الحب الالهى العميق ، ويجعله يتفتح على هذا الحب ، ويسلك مع اخوانه بهذا الروح نفسـه » ، فى حين أن « الحديث المركزى فى تاريخ العالم •• » بالنسبة للمسلم « هو نزول القرآن ورسالة النبى صلى الله عليه وسلم ، الشىء الذى يثير فى نفسه ـ أى المسلم ـ الشعور بالعظمة الالهية ، وبطبيعته هو البشرية . وبدفعـه الى التعرف على الشريعـة ، والتأمل فيها ، والخضوع لأحكامها » • معنى هذا بعبارات أقرب الى مدارك عامة الناس هو ايضاح الفرق بين هذين النظامين فى الاسلام وفى المسيحية ، فهو فى المسيحية نظام قائم على خلاص البشر عن طريق القربان الالهى ، يتيح لجماعة المؤمنين المسيحيين امكانية فعل الخير والأمل فى المساهمة فى خلاصهم ، فى حين أن الاسلام يهيب بالمؤمنين أن يتحملوا المسئوليـة الكاملة عن سلوكهم اليومى بمراعاة القواعد الأخلاقية التى استنها القرآن • هذا هو كل الفرق بين • « الكارتيارس » وبين الزكاة • نضيف أن هذا الفرق الأساسى ، على المستوى اللاهوتى ، يوجد فى كل مظاهر العقائد والممارسـات لدى الطوائف الدينية المتناظرة • فهو بالنسبة للمسيحيين رؤية « مشاركة بين القديسين ، ونوع من المجتمع القدسى •• تلقى فيه البعض تكثيفا بالعمل على استدامة الاشهاد بحب الله بتكرار تمثيل تضحية المسيح على الصليب من أجل صالح الجميع » ، فى حين أنه يتمثل عند المسلمين فى التجربة التى يتقاسمها « مجتمع كلى » يضم الكائنات الدنيوية كلها و « ينبغى تبعا للقواعد المستخلصة من الرسالة النبوية » •

واذا كان هناك قوى أخرى آمرة بمثل هذا القدر ، ان لم تكن أكثر تشـددا ، تسهم فى تشكيل المجتمعات البشرية على مر العصور خارج نطاق اللاهـوت ، فانه لايمكن انكار أن هناك نقط اتصال وتفاعل يمكن تبينها بسهولة من الايمان والسلوك • من ذلك أننا نرى بين الثقافتين الاسلامية والمسيحية ، فى هيكلهما الداخلى وكذا فى مظاهرهما الخارجية ، نرى تكشف النتائج الاجتماعية والسياسية المترتبة على المقدمات الدينية المتفرقة • وحتى اذا أقرت العقيدة المسيحية بأن نعمة الله يمكن أن تسبغ على الخلق بكيفية حالة ومباشرة عن طريق المعجزات فانها تصر على أن « أسرار » الكنيسة هى أقرب الطرق وأيسرها للفوز بنعمة الله • ولما كانت الكنيسة تحتكر الأسرار فانها بذلك تبرر دورها كوسيط حتمى بين الانسان والله • وتبعا للصورة التى كثيرا ماتذكر للتدرج فى رتب الملائكة ، وفى النظام الكنسى ، والمنسوبة الى القديس دنيس الاربوباجى فان دور القسيس فى عملية الخلاص هو الذى يكفل للكنيسة مكانتها السامية فى المجتمع المسيحى •

ولم يفت الاخصائيين أن يؤكدوا الطبيعة « الطـائفية » للمجتمع الأوربى فى العصر الوسيط ، بتدرجاته المنوعة بدرجة ما ، من حيث الطوائف المستقلة والمتميزة ، ومن بينها الكنيسة بوظيفتها الاكليروسية • ويقابل مرشال هودجسن بين هذا الطابع الطائفى وهذا التنظيم التدرجى للمجتمع اللاتينى المسيحى وبين ما أسـماه « الجانب التعاقدى الظرفى » فى المجتمع الاسلامى ، ويعنى بهذا نمطا من مجتمع لم يزل نسبيا غير متميز ، نسجته مجموعة من الاتفاقات الفردية القائمة على حسن النية والاتصالات الفردية أكثر مما هى قائمة على حيازة مستند أو وظيفة ، ويعـكس الثقة الممنوحة للجدارة المكتسبة أكثر منها لهيبة مؤسسة • وفى حين يقيم المجتمع الأوربى تفرقـة قاطعة بين التصرفات العامة وبين الحياة الفردية ، ويربط بالأولى فكرة السلطة الشرعية بممارسة وظيفة من الوظائف ، فان المجتمع الاسلامى فى العصر الوسيط « لا يمنح أى وضع متميز للتصرفات التى تجرى فى الحياة العامة ، ويؤكد مساواة الكافة فى نظر علم الأخلاق ، حتى انه يستبعد كل امتياز طـائفى ، ويجعل من كل التصرفات مجرد مبادرات يقوم بها الأفراد المسئولون بأشخاصهم (مارشال ج • س • هونجسن)

قصارى القول أن الهيكل الرأسى للمجتمع الأوربى الذى يستوحى نموذجا مثاليا من وحدات طائفية لكل منها مكانه المحدد فى النظام الاجتماعى والقانونى يشكل تباينا قويا مع السمة الأفقية الاسلامية التى تعرف بأنها نظام اجتماعى مكون من شبكة معقدة من علاقات قرابة وعمالة وأنصار ، ومن جمعيات مهنية وأخوية دينية تنزع كلها الى الاختلاط والامتزاج بعضها ببعض • وتتعارض مع طائفية مجتمـع العصر الوسيط ، ويتجلى مثلها الحى فى « الاكلزيا » بطائفتها من القساوسة الذين يتحملون دون غيرهم مسئولية توزيع النعم الالهية عن طريق النظام الطقسى ، مع المثل الأعلى الاسلامى لمجتمع من المؤمنين ، كلهم متساوون وكلهم أيضا مسئولون عن المحافظة على الأخلاق بمضاعفة أعمال البر والاحسان الشخصية التى لاحـد لها ، والتى يمثـل انشـاء الوقف أكثر أشكالها التعبيرية شيوعا •

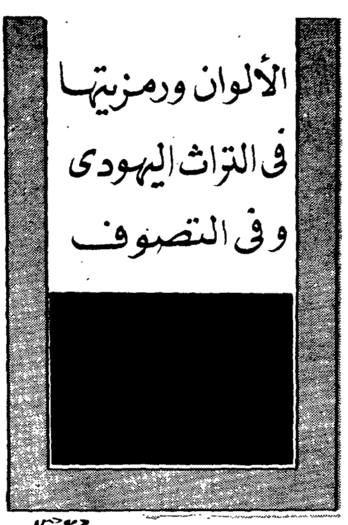
وفى المسيحية يستمد الاكليروس سلطته ونفوذه من دوره في الوساطة كطريق للنعمة الالهية يفضى الى الخلاص ، وهذا هو ما يبرر وجوده التاريخي • وليس ثمة ما يبرز فى العالم الاسلامى انشاء هيئة شرعية لها غاية خاصة متميزة ، مثل الاكليروس المسيحى. لان القرآن يحث على الممارسة الشخصية للبر والتقوى • ومع ذلك فان وجود مجمعات خاصة ملحقة بالمساجد وبيوت الصوفية وانشاء مدارس أسلامية كان من اثره تشجيع بقاء وارتقاء طبقة من كبار رجال الدين « العلماء » ، وهم الحفظة التقليديون لرسالة الاسلام • وهكذا فعن طريق هذه المؤسسات الخيرية نجح المجتمع الاسلامى على مر القرون فى المحافظة على أيديولوجية خاصة سليمة غير منقوصة ، وذلك بضمان استمرار بقاء هؤلاء المعلمين الحكماء الذين يتمتعون بالنفوذ اللازم لينقلوا القيم الأساسية للأجيال التالية • ولقد أدى هؤلاء العلماء فى المجتمع الاسلامى دورا سياسيا وأدبيا ودينيا • وفى المدن المملوكة فى أواخر العصور الوسطى أدى كبار رجال الدين بما فيهم أساتذة مدارس الشريعة وظيفة الحكم فى المجالس البلدية ، وذلك بممارسة القضاء ، والعمل على الحد من المشاحنات الحزبية ، وموازنة سلطة الأمراء والقادة العسكريين •

وفى كل من الثقافتين أدت المؤسسات والمبرات الخيرية دورا هاما فى تطوير التعليم العالى • وفى هذا النطاق استخدم الأستاذ « جورج ماكريزى » فى سلسلة من المقالات الممتعة جدا فى موضوع التعليم الاسلامى تعبيرا ثنائيا : « طائفى - تعاقدى » يشرح به الأنماط المختلفة من التنظيم البنيوى التى استخدمتها مختلف نماذج التعليم العالى فى أوربا فى العصر الوسيط وفى العالم الاسلامى • وفى رأيه أن الجامعة فى أوربا ترجع فى أصلها الى نظامها الطائفى ، فى حين أن نظيرتها « المدرسة » أو كليه علوم الدين تتفرع من انشاء مؤسسة خيرية • ومع ذلك ينبغى ملاحظة أنه فى أوربا ، وبخاصة فى أكسفورد وباريس وغيرهما ، فان العدد الكبير من « الكليات » المقابلة لعدد مماثل من المؤسسات الخاصة ، وليست الجامعة بصفتها هيئة طائفية ، هى النظيرة للمدارس الاسلامية • والكلية (كوليدج) فى أوربا ، كما فى الاسلام ، لا الجامعة التى تتناقص أهميتها فى أواخر العصر الوسيط ، هى التى تضطلع بدور « المدرسة » ، وهذى مؤسسة خيرية تحصل على دخلها من هبات عقارية • وأخيرا فان الكلية ، وبالأخص فى أوربا ، هى التى تستخدم على أحسن الوجوه التوجيه الطقسى بالمؤسسات الخيرية بين المسيحيين فى ذاك الحين ، وذلك بفضل السلطات المخولة اياها باقامة القداسات وتلاوة الأدعية والصلوات لخلاص نفوس المشتركين فيها والمحسنين اليها •

ولم يظهر فى تاريخ أوربا المؤسسات الخيرية العلمانية البحتة والمستقلة عن كل تدخل دينى أو اكليروسى الا فى عصر متأخر جدا • ويرجع أصل القانون العرفى الأنجلوسكسونى الذى أشرف على انشاء الكثير من المؤسسات الخيرية العلمانية فى المجتمع الانجلو أمريكانى الى مبادرات جرت فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ،

ولو أن له بالتأكيد بعض السوابق في العصر الوسيط . وقد قنع الاصلاح الديني البروتستانتي بالقضاء على المؤسسات الخيرية أو تجريدها من وظيفتها الشعائرية ، ولكنه أتاح مع ذلك بقاء نمط علماني من « الشانترى » في صورة « كرسي أو منبر » يهدى احياء لذكرى أستاذ مشهور في انجلترة أو في أمريكا . ومع ذلك ففي الكنيسة الكاثوليكية الرومانية احتفظت المبرة جزئيا بطبيعتها الدينية حتى مع اقترانها ببعض نشاطات البر والاحسان كمعونة الفقراء أو تعليمهم .

ان الصلة التاريخية التي نجدها بين الشعور الديني وبين مختلف أنماط الثقافة أو التنظيم البنياني ليست بسيطه أو واضحة بصورة مباشرة . ومع ذلك فهناك مجالات هامة من التجربة البشرية تتلاقى فيها الأيديولوجية والسلوك ،وتكون مناسبة لاجراء تحليل مقارن بين الثقافات . وحيثما نجد فروقا هامة في البواعث التي تدفع من ناحية الى اقامة كنيسة نذرية خاصة ، ومن ناحية أخرى الى انشاء وقف ، فانا نرانا ملزمين باستخلاص بعض الفروق الأساسية في التوجيه الالهي في الاسلام وفي المسيحية ، فروق تحدد بدورها سلوك المؤمن الفردي والجماعي في كل من الطائفتين . وحتى نهاية العصر الوسيط كان المسيحيون المؤمنون يسهمون بسخاء في النشاط الشعائري الذي تتولاه كنيستهم . وهم واثقون من أن قربان القداس يمثل العمل الأسمى في « الكاريتاس » الذي يضم ويفوق كل عمل صالح آخر من جانبهم ، في حين أن دعوة الاسلام الى البر والتقوى التي تفرض على كل مؤمن التزاما شخصيا بعمل الخير تحث جيلا بعد جيل من المسلمين على أن يخصصوا قسما هاما من وسائل عيشهم وثروتهم لتحقيق الرسالة البنوية في الواقع الاجتماعي .



١

ربما بدا متناقضا أن اكون اول متحدث فى مؤتمر مخصص لمعالجة عالم الالوان الثرى المتنوع المتغير ، هذه الالوان ـ مكانتها ومعناها فى العالم اليهودى بدءا من العهد القديم الى القبالة (١) ـ فى الوقت الذى مازال الكثيرون يقللون فيه من شأن هذا العالم على أنه ميدان لا غناء فيه ولا جوهر ، وهم لذلك يرفضونه لعدم قيمته . فى الماضى رفى حدود عام ١٩٤٦ شكا مؤلف كتاب **«راتسل مان»** Ratsel Mann من نقص التخيل الذى بلغ من الوضوح فى العهد القديم حدا يجعلنا نذكر أمثلة كثيرة له بايراد الآية التى لا مكان فيها للالوان تلو الاخرى . ان

---

(١) القبالة (بضم القاف وتشديد الباء) هى عند اليهود التعاليم الشفوية التى تلقاها أحبارهم عن نبى الله موسى عليه السلام . وقد أخذت فى العصور الوسطى صفة السرية .

الكاتب: جرشوم شولم

ولد في برلين عام ١٨٩٧ وقد عاش في اسرائيل منذ عام ١٩٢٣ وهو أستاذ الفلسفة اليهودية في الجامعة العبرية ورئيس أكاديمية اسرائيل للعلوم والعلوم الانسانية واخصائي القبالة • كتب عددا من الكتب والمقالات بالعبرية في التاريخ والتصوف اليهودي • ومن بين مطبوعاته « الاتجاهات الرئيسية للتصوف اليهودي » ١٩٤١ « عن القبالة ورمزيتها » ١٩٥٥ •

المترجم: د. محمد كمال جعفر

أستاذ الفلسفة الاسلامية بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة

هذا المؤلف يرى أن سبب ذلك ظاهر كل الظهور ، اذ ان تصور الاله الواحد الذى لايقبل الكثرة والانقسام قد نبع من الروح اليهودية المتميزة ، تلك الروح العاقلة دون تخيل أو خيال .

هذه العبارة أو الصيغة الجدلية مرتبطة بتصور هام جداً من وجهة النظر الدينية : عبادة الله دون تقيد بصورة معينة له ، والنهى عن اتخاذ الوسائل المساعدة والشارحة ، وغير ذلك من الاوثان مما اعتقدته الديانة الانجليكية رغم وجود المقاومة العنيفة لدى الديانات الطبيعية التى تحيط بها .

ومن المؤكد حقا انه بهزيمة وابطال عبادة الاصنام والتماثيل المنقوشة وجد تيار من التجريد والتسامى والتنزيه للتصور المضمن فى الشريعة الموسوية ، وكذلك فى كل تصور بنوى للاله ، هذا التصور الذى يتخلى عن الانبهار بألوان عالم الطبيعة .

لقد كان النهي عن التشبيه في «تصور الألوهية» هو بلا ادنى شك اعظم خطوة ثورية في تاريخ البشرية ، إذ كشف الايحاء بهذا عن عالم يتعارض نوعا ما مع هذا العالم الطبيعي الجذاب والمثير للخيال ، هذا العالم الذي لم يكن مسعدا (بالنسبة لأهله) ان يوصف بأنه يشكو «نقصا في الخيال او فقرا في الالوان» .

ويبدو لي واضحا كل الوضوح — على اية حال — ان ثورية عقيدة الاله الواحد (المنزه) قد تطلبت ثمنا باهظا جدا بالنسبة للكثيرين حتى في هذه الايام . حقا ان تصور عبادة اله بغير صورة أو مثال لايعني بالضرورة ضحالة خيال الانسان او افتقاره كما يوحي بذلك المبدأ المقرر المشهور مبدأ «النسبة بدون تخيل» ، اى نسبة الصفات الى الذات الالهية . ولكنه مع ذلك يلاحظ أن هناك بلا شك حدودا وقيودا وضعت للتخيل في الميدان الذي يتولى الدين توجيهه .

وقد تضمن هذا فصم العروة — التي لم تكن لتنقطع — مع الطبيعة ، ومن ثم الانسلاخ أيضا من عالم الألوان . وان من الخطأ أن لانضع هذا في اذهاننا ونحن نعالج الآن موقف العالم اليهودي من الالوان .

ان العالم الذي ليس به صورة أو مثال لايستبعد كلية عالم الصور او المثل ، انه مركزه وموئله فقط ، كما أن العالم الخالي من الألوان لاينفي الألوان التي تحيط به .

حتى التثقيف والتعريف بالله بغير صورة أو مثال لاينكر الألوان في المواقف الأساسية التي تبدو في المضامين الهامة ، فالقصص الكتابية ، وشريعة التوراة تنسب الى الوان معينة وإلى ظواهر اللون المختلفة في نصوص قيمة اهمية ومغزى بعيد المدى ، باعتبارها رموزا محسوسة .

وهنا يجب أن نذكر ان من بين المسائل التي دار حولها النقاش بين الدارسين مسألة ما اذا كان في الكتاب المقدس بعهديه — القديم والجديد — كلمة مخصوصة تشير الى اللون . ومن المعلوم أن هناك مخلوقات طبيعية ، كما أن هناك مصنوعات الانسان مما يتصف بلون معين ، ولاشك أنه قد استخدمت بعد ذلك الكلمة التي تنطبق على شيء معين مثل الحيوانات والأزهار والثمار والمعادن والأحجار النفيسة .

وليس مؤكدا على وجه الاطلاق ان هناك تصورا عاما للكون في الكتاب العبري (أو اليهودي) . ان كلمة سبها sebha — التي استعملت مؤخرا في الادب الربي المضاف — تظهر في الكتاب المقدس فقط في أغنية دبوراه Deburah (القضاة : ٥ — ٣٠) ، ويمكن أن تؤول تأويلات مختلفة ، إذ يمكن أن تعني «الثوب ذا الالوان المتعددة» .

ومهما يكن من أمر فاننا لا نزال نجد هذا السؤال : لماذا نلاحظ دائما ان

الكتاب العبرى عندما نتوقع ان يذكر كلمة تشير الى اللون يورد وصفا يشير الى الكلمة «عين ayin » بمعنى المظهر او كما يبدو ، «شيء يبدو كما لو كان» يشبه لونا معينا توجد لأجله كلمة معينة .

وهناك صعوبة اخرى فى هذا الصدد وهى عدم التيقن من المعنى الدقيق للالوان المفردة او الاصباغ ، فاستعمال الكلمات يبدو أكثر تميعا وسيولة وعدم انضباط . فالسياق الذى يتضمن احيانا مغزى لون معين ، كما ينجلى فى نصوص مختلفة ، يشير او يتطلب ى الوافع تأويلا لالوان متنوعة تماما ، وقد يشير حتى الى عدم وجود لون . ان الكلمة الواحدة قد تعنى «أزرق سماويا خفيفا (اسمانجونى او لازوردى أو سماوى) ، او ازرق قاتما ، او احمر حمرة الدم ، او اللون البنى لجسم الانسان ، أو اللون البنى لفرس ، او البنى الذهبى للعدس . فلايوجد حقيقة تعبير محدد فى متناول المستعمل بالنسبة للألوان الممتزجة او المتوسطة . كما ترد الاوصاف غالبا غير تامة .

ومنذ ان نشر هوجو مجنوس كتابه الذى يحمل عنوان «التطور التاريخى لمعنى اللون» عام ١٨٧٧ والخلاف مستمر بين الدارسين حول هذه المسألة المتعلقة بما اذا كان الحق والمعنى الانسانى للون قد تطور عبر السنوات الألف الأخيرة ، ولهذا يجب ايضا أن نبحث فى الكتاب المقدس — والشأن كذلك فى العالم الكلاسيكى — هل وصف اللون الواحد يقبل الانطباق على انواع ابسط واخف من حيث درجة هذا اللون .

ان هناك كذلك هذا الفرض البيولوجى (او العضوى) المتعلق بما اذا كان تطور الشبكية (فى العين) — الذى ادى الى الحساسية تجاه الالوان — قد كان متقدما بدرجة كافية فى العالم الكلاسيكى حتى استطاع الانسان التمييز بوضوح بين الالوان المختلفة ، وهذا قد يفسر ماسبق ذكره من عدم التيقن تجاه هذا الامر . وقد ينازع فى هذا الزعم قوم آخرون ، غير اننا فى موضوعنا هذا لن نحتاج الى الانحياز الى اى جانب .

ولهذا فانه سيظل من المشكوك فيه هل النهى عن اتخاذ الصور والتماثيل اجراء مناسب كما يعتقد موريس فاربردج . بالرغم من ورود اشارات عديدة الى اللون فى العهد القديم فان العبرانيين رغبوا فى تنفيذ وصية النهى عن الصور والتماثيل (ضمن الوصايا العشر) (سفر الخروج ٢٠ : ٤) فى وقت كان يستعمل فيه بتوسع التصوير الملون فى التماثيل والأوتار ، كما انهم قيدوا أو حدوا من تطور معنى اللون فيها ، كما قيدوا مفردات اللون نفسه .

٢

ولما كنا بصدد البحث فى أصل «رمزية اللون» خارج المنطقة ايهودية فان لدينا قولا قيما لأحد الباحثين فى القرن الماضى يتعلق بهذا الشأن ، وهذا القول

هو : «ان معنى كل الالوان هو النور . وان محو النور هو الظلام ، فالظلام هو فى الوقت نفسه محو لكل الألوان » .

حقا **ان اللون فى جوهره هو الظهور وتجلى النور** ، ولهذا فان الالوان المختلفة ليست الا تكيفا متنوعا للنور ، وهى فى ارتباطها ذاك كارتباط الأصوات المختلفة لنغمة معينة . ومعنى ذلك **ان كل رمزية للون هى فى الواقع متوقفة على تصور «بالنور»** .

واذن ، فاذا اتفقت كل الديانات على نقل تصور النور الى الوجود الالهى (أو الاله) فان اللون – باعتباره مظهرا للنور – لن يكون له فى الاصل الا معنى واحد هو وصفه سبحانه فى ظهوره وتجليه .

ونتيجة لذلك فان الألوان المختلفة تعتبر رموزا اساسية للطرق المختلفة التى يتجلى بها الوجود الالهى . انها تعرض الذات الالهية من جوانب متعددة ، وفى علاقاتها المتنوعة بالوجود خارج هذه الذات (المقدسة) . واذن فرمزية اللون يمكن تقديرها وموازاتها بتصورات الوجود الالهى وعلاقته بالعالم .

لكن هذا بالطبع – وان كان يناقض راى هذا الباحث المشار اليه – لايمكن نقله مباشرة الى الديانة الكتابية (النصية) واليهودية على وجه الخصوص ، لأن الطبيعة اللامحسوسة لله بلا تكييف ولاتمثيل تقف فى طريق هذه الرمزية الوثنية .

فبناء على التوراة ليس الله بأية حال نورا ، بل ان النور هو مخلوقه الأول، وهذه العلاقة لم تفقد معناها حتى فى الرمزية اليهودية المتأخرة .

وتعتبر التأملات وألوان الفكر حول الالوان باعتبارها تعبيرا ورمزا للوجود الالهى فى الكتاب المقدس لهذا مجال شك وتساؤل ، كما تعتبر تأملات فضولية ، لأن عالم الخلق والانبهار باللون يتميز فى حدة ودقة عن مجال الخالق جل شأنه .

وعندما يتعرض هذا التمييز الحاد لشيء من التقييد كما فى القبالة من خلال التفسير الاشراقى للالوهية المشار اليها بعالم من الرموز ، عند ذلك فقط يمكن أن يؤخذ فى الاعتبار رمزية اللون فى علاقتها بالاله الخالق . وعلى قدر اطلاعنا فان ذلك (رمزية اللون فى علاقتها مع الخالق واهميتها) لايوجد فى الكتاب العبرى . وهذا النقص يفسر الى حد ما النقد الجدلى كما سبق ذكره ، لكن ذلك لايعنى مطلقا أن الألوان فى سياقات أخرى ليست هامة .

اننى سأقتبس ثلاثة أمثلة تظهر فيها رمزية اللون . يشار فى اثنين منها الى معنى الرمز الطبيعى بوضوح ، فى حين يظل المعنى فى المثال الثالث لغزا غامضا . فأشير من جهة الى تفسيرات «قوس قزح» ، وزرقة الهداب او الطرة ، وأشير من جهة أخرى الى الالوان الاربعة الاساسية المشكلة لسقيفة المعبد وللطقس الكهنوتى

آيات سفر التكوين ٩ : ١١ ــ ١٧) هذه الآيات تعالج «قوس قزح» عندما وعد الله ــ عقب طوفان نوح ــ بأن لايكون هناك طوفان مرة أخرى ليدمر الارض . ان قوس قزح قد وضع كرمز طبيعى أو مادى أو حسى للميثاق بين الله سبحانه وبين كل الكائنات الحية فى كل أجيالها المستقبلة .

«اضع ألوان قزح فى السحاب ، وليكن علامة على الميثاق بينى وبين الارض، وعندما ارسل السحاب فوق الأرض ، ويرى فيه قوس قزح ، سأذكر ميثاقى الذى اخذ بينى وبينكم وكل كائن حى ذى لحم ، ولن يصبح الماء مرة اخرى طوفانا يدمر كل الأحياء » .

ان رواية هذا النص العبرى على هذا الوجه تحتمل تفسيرين متناقضين : اما ان قوس قزح كان موجودا مسبقا ، ثم خصص رمزا للميثاق بين الله وخلقه ؛ واما أن هذا القوس قد ظهر لاول مرة عقب الفيضان الجبار الذى اجتاح الارض، كعهد من الله الحق لخلائقه . وفى الحالة الأخيرة يبدو الأمر فيما يشير اليه أحد المعلقين بلغة شعرية كما لوكان «آخر عمل ملون رائع من اجل تمام وكمال الخلق » .

ان هناك رأيا آخر لهذا المؤلف لا أجد فى نفسى مايحملنى على موافقته فى اقل حد ، وهو الرأى القائل بأن انعكاس الشمس على السحب يعتبر الانعكاس الملون للخلفية الأساسية للوجود الالهى .

حتى التوراة نفسها لاتعرف انعكاسا ملونا مثل ذلك للوجود الالهى ، ويبدو أن المؤلف قد استمد ــ رغم انفه ــ من القباليين .

ان قوس قزح علامة على ميثاق الصلح والاتفاق بعد نفاذ قانون العقوبة ،. وصورة القوس وهيئته أيضا تشبه خفض السيف (أو اغماده) عقب القتال ، كما ذكر الشراح والمعلقون القدامى من أمثال ابراهيم بن اسرا وناخمانيدس .

وتختلف التوراة ــ على كل حال ــ عن اقوال المعلقين والشراح ، اذ انها لاتتحدث عن سمة اللون لقوس قزح ، بل تترك الامر لتخيل القارىء وتصوره على الميزة الخاصة بالميثاق من دور لون القوس .

ان قوس قزح بما يبدو فيه من انسجام واتساق فى الالوان فى ظاهرة الخلق لايشير الى الوجود الالهى او الذات الالهية ، ولكنه بطبيعته الاولى يشير الى طبيعة العهد او الميثاق . وهذا القوس ، الذى اعتبر ظهوره وتكرر حدوثه ضمانا لسلامة وجود العالم ، وابطالا لقانون العقوبة المرعب ، انتهى اخيرا فى التراث الربى المتأخر الى تطور غير متوقع ، ذلك انه فى أيام القضاة العظماء لم يظهر قط هذا القوس ، لأن حياة هؤلاء الناس كانت علامة نابضة حية على الميثاق ، وقد ضمنت بذاتها وجود العالم ؛ ولهذا لم تكن هناك حاجة الى علامة أخرى .

ان التحول الى رمزية قوس قزح لظهور الجلال والمجد الالهى فى الرؤى

النبوية قد تحقق فى رؤية النبى حزقيل Ezekil فى مرحلة متاخرة من الكتاب المقدس ، فهو يصف رؤيته ومشاهدته للمركبة العرشية الالهية ومايحيط بها من جلال الله ومجده (١ : ٢٨) .

«كظهور القوس فى السحاب فى اليوم المطير : هكذا كان ظهور البياض والاشراق حولنا ، وهكذا ايضا كان ظهور الشبه لمجد وجلال الرب» .

وهنا نجد لأول مرة ان قوس قزح اصبح يتصور على انه رمز للتجلى المتعالى للاله ، هذا التجلى الذى لا تبدو فيه الحضرة الالهية ، بل يبدو تجليه فى عينى النبى . وبالمثل فان اللون الأزرق يظهر فى سياقين مختلفين : واحد حسى خالص، والآخر تخيلى وهمى . ان الكلمة العبرية Tekhleth تستعمل لأغراض متنوعة : للأزرق القاتم ،وللأرجوانى . وللأسمانجونى (أو السماوى) .

ان التوراة تأمر بلبس طرر (أو هدب طقسية) على ثياب الاسرائيليين (١٥ ـ ٣٨) : «يجب ان يصنعوا الهدب والطرر فى طيات وجوانب ثيابهم عبر اجيالهم جميعا ، وان يضعوا فوق كل طرة فى كل جانب من هذه الجوانب شريطا ازرق » . والهدف من ذلك ـ كما ذكر صراحة ـ هو اغراء الناس بالنظر والتحديق فى هؤلاء ، لأن هذا التحديق يستدعى الى الاذهان كل الاوامر الالهية، مما يؤدى الى تنفيذ هذه الأوامر .

ان هذه النظرة ـ كما يذكر التلمود ـ تقود الى التأمل ، والتأمل يؤدى الى العمل . ان اللون الأرجوانى بين الطرر البيضاء الاخرى التى تتكون من سبعة خيوط بيض ، وخيط واحد ازرق ـ كما تقضى بذلك التعليمات ـ لابد أن يكون له هذا المعنى الخاص الذى يشير الى الأصل الالهى لكل هذه الأوامر .

ونجد شرح هذا فى التراث التلمودى فى القرن الثانى «ان من يحفظ الاوامر الخاصة بالطرر (ويتعرف على اللون الأزرق فيها) يبدو كأنما كشف له وجه الله (الحضرة الالهية) ، لان الزرقة تشبه البحر ، ويشبه البحر الحشيش ، ويشبه الحشيش الفلك ، ويماثل الفلك عرش الجلال والمجد الالهى ، وعرش الجلال يشبه الياقوتة الزرقاء » .

وتوجد العلاقة بين الزرقة وكل من البحر والسموات بالطبع خارج الكتابات اليهودية كما فى سيسرو وأوفيد . أما العلاقة بين هذا اللون وبين العرش السماوى فلها على كل حال أساسها واصلها فى نصين من الكتاب المقدس ، فيهما تقارن زرقة الياقوتة فى الرؤية الروحية بالعرش السماوى ، باعتبار أن المنطقة التى تصبح مرئية للعين انما هى تحت قدم الله ..

ويصف حزقيل الحيوانات الأربعة التى تحمل المركبة التى تعلوها قباب الأفلاك : «وفوق الفلك ـ فوق الرؤوس كان مايشبه العرش فى مظهر وتجل يشبه

الياقوتة الزرقاء ، وفوق مقعد شبيه بالعرش كان يجلس شخص كانه فى هيئة بشرية» (حزقيل ١ : ٢٦) .

ان هذه الرواية لمنطقة العرش السماوى الملون التى فوقها تتجلى الالوهية تماما بغير لون اولا هى رؤية قديمة للغاية على كل حال وتتصل باحدى الروايات القديمة للتوراة . ويتضح من النص الذى يكثر الاستشهاد به (خروج ٢٤ : ١٠) انه بالنسبة لناسخ المصادر التقليدية المجموعة فى التوراة تعتبر فكرة كون الله بلا صورة او مثال غير مستبعدة لحضور منزه خارق ، وهنا يمكن ان يقال : ان موسى وهارون وسبعة عشر رجلا من كبار اسرائيل صعدوا جبل سيناء «وقد رأوا اله اسرائيل ، وكأن تحت قدمه منصة من ياقوته زرقاء تشبه السماء تماما لصفائها ووضوحها » .

وهنا ايضا نجد فى التوراة فى نص يعتبر أروع النصوص المؤثرة ان الله المبرأ عن اللون يرى مع ذلك فوق زرقة هى فى الواقع اقرب الى العرش السماوى من الزرقة العميقة للسموات . ومن المفهوم من سرد القصة ان تجلى الله ينتهى الى تجلى مجد الله وجلاله ، هذا المجد والجلال الذى يبدو مرئيا كنار موقدة مستعرة على قمة الجبل ، ومعنى ذلك ان روعة المجد والجلال يمكن ان تدرك ، ولكن الله جل جلاله ، نفسه ، لايمكن ان يدرك .

وبناء على مصدر قديم للغاية فان زرقة الطرر مستمدة من دم حيوانات وجدت بالقرب من الشاطىء الشرقى للبحر الابيض المتوسط ـ بين حيفا وتيرى . ويسمى فى بعض المصادر كهليزون او خيلازون . ولكن هناك آراء مختلفة حول هويتها وحقيقتها ، وهم يفرقون بين اجناس وانواع متعددة من سمك الحبر sepi

وبعد العصر التلمودى لم يعد معروفا اى حيوان هو المقصود ، ولذا اقتصر فى الممارسة الدينية على اللون الأبيض فى الطرر ، ولم يعد هناك ازرق . وفى نهاية القرن الماضى أعلن عالم جليل واستاذ ضليع من الربيين انه يمكن البرهنة الفاصلة على ان الحيوان المقصود هو نفسه سمكة الحبر . وهذا يتضمن الالزام مرة اخرى بتنفيذ قانون التوراة بمنتهى الضبط والدقة . وكثير من اتباعه وآخرون مايزالون يفعلون ذلك الى اليوم .

وقد أثار هذا الامر حساسية كبيرة بين المحافظين المتدينين ، فى حين ترك الربيون بحيث يفهم بغير طريقة رسمية أن هذه المسألة لم تكن ذات اهمية خطيرة ولم يسمحوا لأنفسهم بأن يتورطوا فى الكتابة فى موضوع جدلى ، ليثيروا النزاع مع هذا المؤلف الحاد العنيف .

ومن الأهمية بمكان على اية حال ان نعلم ان **الجمع بين اللونين الأبيض والأزرق** فى الطرر والاهداب قد اوحى **بالعودة الواعية الى رمزية الكتاب المقدس** ، (ولذا) **فان علم اسرائيل يحمل اللونين الابيض والازرق** .

وترد اربعة الوان ، ويتكرر ورودها في نص هـام لما يسـمي بالصيغة الكهنوتية في التوراة ، وهذا يؤدي الى اتجاه آخر ، اذ يحكي النص عن اقامة بناء الهيكل – بيت الله – خلال تيه بني اسرائيل في العراء . ومايوجد في سفر الخروج ومايليه يوصف حقا بتفصيل واف . ويظهر الألوان الأربعة ايضا فيما يتعلق بثياب القسس أو الكهنة عموما ، ومن يلازم الكاهن الاعظم على وجه الخصوص .

وهذا التسلسل الذي يعبر عنه بوضوح يشمل الميزة التي تحدد كل التعليمات الثقافية . وهذه الألوان هي : الأزرق الصافي ، واللون الارجواني الذي يتراوح بين الاحمر والازرق ، والبنفسجي ، ثم القرمزي أو الاحمر القاني .

ان الأبيض الناصع للبسس byssus يسمى شش Shesh ، ولكنه يسمى أيضا بتس في نصوص متأخرة من الكتاب المقدس . وهذه الالوان مذكورة اكثر من ثلاثين مرة بنفس النظام والترتيب . فبالنسبة للمواد اللازمة للبناء – تلك المواد التي تنتقى تطوعا – يحددها الكتاب فعلا اذ يذكرها في بدء التعليمات ، في حين تذكر الالوان أو الاصباغ الاربعة مباشرة عقب ذكر المعادن الثلاثة الذهب والفضة والنحاس . ثم يرد ذكرالسجاجيد التي تغطي المحراب من الداخل ، وكذلك الستائر المختلفة ومشجب لقباء (شماعة) ، وحلية الصدر ، كل هذه الاشياء ترد ملونة بهذه الالوانالاربعة المشار اليها .

وهناك ثياب كهنوتية أخرى ثلاثية اللون ، أو ذات لون واحد (كالازرق مثلا) ولا سيما ثوب الكاهن الأعظم ، وكذلك اللفات أو الطيات الخمسون التي تربط سجاجيد المحراب العشرة . ونتيجة لذلك نلاحظ استبعادالاسود والاصفر والاخضر من دائرة الالوان ، ولم يكن ذلك بالتأكيد محض صدفة . أما الابيض فقد خصص للملابس الداخلية ولعمامة الكاهن الأعظم ، ولم يرد في التوراة ما يفيد بشأن المعنى المقصود الذي تشير اليه ألوان معينة .

ان أستبعاد الاسود والالوان القاتمة – هذه الالوان التي وردت في استعارات كثيرة انجيلية رمزا لمناقضة الضوء والصفاء – يشير الى أن الالوان الزاهية المثيرة والمتلألئة في التوراة تمثل جوانب من الحياة والاحياء ، وان لم يوجد لذلك تفصيل مناسب .

ونلاحظ ان استخدام الاستعارة في اصحاح ١ : ١٨ يظهر طبيعة التباين بين الدرجات اللونية : «رغم أن ذنوبكم تشبه اللون الأحمر القاني فانها ستصبح بيضاء مثل الثلج ،وبالرغم من كونها حمراء متضرجة فانها ستصبح بيضاء مثل الصوف » .

ولقد كان اللون الارجواني – باعتباره علامة على الشرف والقوة .. واسع الشهرة في الشرق الأدنى ، ولكنه كان معروفا أيضا في الكتاب المقدس منذ وروده في كتاب القضاة (٨ : ٢٦) وفي قصة الأستر (٨ : ١٥) .

وهناك ثياب كهنوتية خاصة اخرى ذات الوان ثلاثة ، او لون واحـد هـو الأزرق . وبصفة خاصة لون التونيك Tunic للكاهن الاعظم أو رئيس الأساقفة، والطرز الخمسون التي تربط الطرف الاسفل من سجاجيد المحراب العشر .

ولاشك ان استبعاد اللون الابيض وسائر الالوان القاتمة — وهي الالوان التي يرمز بها في عديد من الاستعارات واوجه المجاز الواردة في الكتاب المقدس لابراز التضاد والتقابل مع عالم الضياء — يشير الى ان الالوان الزاهية اللألاءة على وجه الخصوص ، الواردة في التوراة ، تمثل في الواقع جوانب من الحي ، بالرغم من عدم وجود تفصيلات متصلة بهذا الشأن .

فاستعمال الاستعارة في الاصحاح ١ : ١٨ يظهر الطبيعة المضادة بين درجات هذه الالوان ، رغم أن ذنوبكم تشبه القرمز ، فانها ستصبح بيضاء مثل الثلج ، ورغم أنها حمراء قانية فانها ستصبح لا محالة بيضاء مثل الصوف . والى جانب ذلك فقد عرف البنفسج «كأمارة على الشرف والقوة» ، وذاعت شهرته في الشرق الأدنى ، ولكنه عرف أيضا في الكتاب المقدس مبكرا حتى وقت القضاة (٦ : ٢٦)، وفي قصص الاستر (٨ : ١٥) .

وكرد فعل للتمتع ونشدان الانبهار بالألوان في الآيات المقتبسة فان حزقيل — الذي عاش في المنفى البابلي بين هدم الهيكل الاول واعادة بناء الثاني — قد محا كل الألوان الزاهية من الملابس الكهنوتية واقتصر على تركهـا بيضاء فقط . مصنوعة من «الدمور أو الدبلان» .

وفي سياق آخر — وعلى سبيل التحديد — في التعليمات الواردة في التوراة عن البقرة الحمراء !! التي اختلط رمادها بالماء ليطهر هؤلاء الذين تلوثوا بلمسهم الميت (أرقام ١٩ ومابعدها) . ولاشك ان اللون الأحمر يوحي بلون الدم ، الذي يعتبر في نصوص عديدة من التوراة عماد النفس أو هو الحياة : «ان الحيوان الذي هو علاج من دنس الموت ، يجب أن تكون «**مسلمة لاشية فيها**» ، حتى لونها يجب أن يكون امارة على حياة غنية طاهرة .

ومما هو جدير بالذكر هنا ايضا أن الالوان الاربعة التي تحدثنا عنها فيمـا سبق قد تحولت من حيث المفهوم وانتقلت الى مواد لدرجة أن التوراة اعتبرتها غير نقية خارج النطاق الديني، وخاصة الصوف والعبك والقطن التي اختلطت في قباء الكاهن الأعظم . ان اختلاط هذه المواد (المسمى في التوراة بال l'ayinn) قد حرم بأية صورة من الصور في الحياة المدنية ، في حين سمح به في النطاق الديني ، بل انه قد أوصى به لنوعيته الممتازة ، ويبدو أن المزج بين هذه المواد قد منحها ذاتيتها ونوعيتها الخاصة .

والنص الآتي الذي يروى بروايات مختلفة يبرهن على أن «الهجاداه التي تخص المدراش والتي تفسر محراب الكتاب المقدس على انه صورة الفلك قد رأت فيما سبق ذكره من الوان اشارة الى رمزية النور اللون «قال جوشا السشيني

باسم ربی لیفی : كما كلم الله موسى فانه يجب أن تضع أعمدة اربعة ، وتبسط عليها خيمة الاقامة» . ويخبرنا بأنه على قمة جبل سينا ارى الله موسى النار الحمراء والخضراء والسوداء والبيضاء ، وقال له : اجعلني مقيما (عندك) ، قال موسى : رب الكون !! اين يمكن ان اجد النار الحمراء والخضراء والسوداء والبيضاء ؟ قال الله له (الخروج ٢٥ : ٤٠) : « انظر كيف تجعلها تتبع وتحاكي النمط الذى اريته على الجبل » ، قال ربى يراجا باسم ربی لیفی : «ان هذا مثل ملك ظهر لأحد أتباعه في حلة مرصعة بالدر ، وقال له : اصنع لى حلة مثل هذه . قال : ربی ومليكي : أين أجد حلة تامة الترصيع بالدر ؟ فأجاب الملك : انا بمجدى وانت بأصباغك » .

أن هذا يعنى اذن أن الالوان الاربعة التى استعملها موسى في بناء بيته تتطابق مع الالوان السماوية التى فيها تجلى مجد لله وجلاله . ويمكن ارجاعها الى الالوان الاساسية التى اظهرت لموسى ، فبدلا من الازرق والبنفسج الكتابيين تظهر النار الخضراء والسوداء . ان مثل هذه النصوص قد ادت الى تطور التأويل الرمزى للالوان حتى أضحت رمزية اشراقية وجدت تطورها الكامل في القبالة .

وقد يناقض هذا ما ذكره فيلون (وجوسفس) الذى يؤول هذه الألوان الأربعة بأنها كناية عن العناصر الاربعة ، اى أنها عناصر كونية خالصة ، فالابيض يمثل الأرض الذى عليها زاد الفيض ، ويمثل الارجوان البحر أو الماء لأنه مستمد من دم سمكة البحر «سنيل» ، اما الازرق الصافى فيمثل الهواء الذى يظهر في زرقة السماء ، على حين يمثل اللون القرمزى النار .

وعلاوة على ذلك فان لدينا نصوصا قليلة في التلمود وفي المدراش تأخذ الألوان بعين الاعتبار ، ولذا يجب بحثها هنا الآن . حقا ليست هناك أمثله كثيرة يمكن العثور عليها ، غير اننا نقرأ في التلمود نصا في الأحلام ، وهى تعتبر روضه للتأويلات المتصلة بالتحليل النفسى ، سواء كانت تأويلات فاسدة او صحيحة ، ناجحة او فاشلة : « في الاحلام تعتبر كل نماذج الألوان فالا حسنا ماعدا الازرق (أو الارجوان) »

وفي كتاب الاحلام الشهير لارتميدر نعلم من النقاش الدائر حول المعانى المتنوعة للريث Wreaths في الاحلام . ان الازرق القاتم يشير الى الموت ، لان هذا اللون يتضمن مشاركة معينة مع الموت . ويعتقد كريستا بولون — الذى خصص دراسات بالغة القيمة للاحلام في التلمود — ان تأويلات ارتميدور تنبثق من الدوائر اليهودية ، وأن المحاولات المتأخرة لتفسير الازرق بأنه امارة أو اشارة للموت من هذا القبيل كما قيل له .

وفي حديث آخر عن الحيول في الاحلام نعلم ان الفرس الابيض علامة فال حسن والفرس الكميت الكستنائى على النقيض من ذلك .

ويرتبط اللون الأبيض بالطهارة والنقاء حتى فى أكثر السياقات تباينا وتعارضا ، حتى الله — جل جلاله — عندما يتجلى لخلقه يصحبه نور أبيض مظلل، ومن النور الأبيض ظهر أصل كل الألوان الأخرى . كما أن اختيار ثياب المبعوثين بعد الموت بيضاء أو سوداء حسب مايستحقون (بناء على أعمالهم) .. هذا الاختيار نبع من النص التالى حيث يقول أحد معلمي القرن الثالث لأولاده : لاتدفنونى فى ثياب بيض ولا فى ثياب سود ، لاتدفنونى فى ثياب بيض لانه ربما تبين اننى غير خليق (بالثواب) فأكون كالعروس بين أصحاب مأتم ، ولا فى ثياب سود ، اذ ربما كنت اهلا لان اكون بين الصالحين ، فأصير بهذا الثوب الاسود بينهم كالمرأة المحتدة (أو الثكلى) بين العرائس ، والاولى ان تدفنونى فى ثياب حمر (اى فى ثياب ليست بيضاء ولا سودا بل مختلطة الألوان) تلك التى تأتى من بلاد ماوراء البحار» .

ونجد فى التلمود الفلسطينى هذه الواقعة او القصة محكية عن ربى جوشنان مع هذه الاضافة الهامة ، وهى أن تلميذه قد امر أن يدفن فى ثياب بيض مصنوعة ومضبوطة بالقياس . وعندئذ قالوا له : «ان معلمك قد قال شيئا . وانت تقول شيئا آخر» ، فأجاب :

« ولماذا اخجل من أعمالى ؟ . »

ان تصور البياض لونا للنقاء والطهارة يتطابق مع وصف «المشنا» (١) لشعيرة يوم الفداء ، وواجبات القسيس فى عصر المعبد الثانى ، فهو يغير عادة ثيابه التى ازدانت بأنواع مختلفة الألوان والحلى ، ولكن عندما يدخل — مرة فى العام — الى قدس الأقداس ، وبعبارة التوراة عندما يقف فردا أمام الله ، فان ثيابه يجب أن تكون بيضاء ناصعة دون تزويق او زينة على الاطلاق . وهذا يتفق مع الفكرة التى رأيناها فى الأدب والتراث التلمودى ، وكذلك فى المدراش . وهى أن لفعل الله سبحانه وجهين أو جانبين : رحمته وحبه فى جانب ، وقدرته وقهره فى جانب آخر ، ويرمز اليهما (الى الجانبين) بالابيض والاحمر على الترتيب . ويتفق ذلك ايضا مع ماورد فى الروايات المتأخرة من بياض ثياب الصالح التقى الذى يبعث ويحشر الى الجنة . وقد يتوازى مع هذا مما أوصى به أحد معلمى القرن الثانى من أن من لم يستطع التحكم فى غرائزه وخضع للاغراء الجنسى عليه على الأقل أن يلبس ثوبا أسود مثل فعل مالايستطيع الامتناع عنه (أى كأنه عقوبة) .

وتخصيص اللون الاسود للحداد أمر معروف من نصوص فى المصادر القديمة ولكن لم ينصح به ولم يطلب من أحد . بل اننا نرى أن من الاوصاف القديمة لجهنم فى التلمود وبعد عصر التلمود أن لون النفوس الشريرة بها كان أسود كوعاء السخام أو القار بسبب الاعمال الشنيعة التى ارتكبوها .

---

(١) أحد جزئى التلمود ومعناها الحرفى « التعليم والتعلم » .

ونجد أن أرواح الناس العاديين لها لون اخضر باهت بسبب أعمالهم الخاطئة، قبل أن يتطهروا فى نار التطهير والتنقية .

وآخر مرة تظهر فيها رمزية اللون فى مدراش هى فى وصف اعلام أو روايات القبائل الاسرائيلية الثنتى عشرة . وان لم يذكر على وجه التحديد فى التوراة نفسها . ويصفها الاثر الربى بالتفصيل ، مصحوبة بالاحجار النفيسة التى يبلغ عددها اثنى عشر حجرا ، وهي الموجودة على صدر الكاهن الاعظم ، حيث نقشت اسماء القبائل (كما يقول الخروج × ٤ ٢٨ : ١٧ ومابعدها) .

وتسرد الالوان الاساسية مع الصور التى تظهر فى كل راية ، كما يذكر ماينتج عن مزجها او الجمع بينهـا : وهى الاحمر والاخضر والاسود والابيض والازرق الصافى .

ان هذه الالوان التى يرمز كل منها الى قبيلة من القبائل الاسرائيلية الثنتى عشرة قد زينت زجاج نوافذ المعبد اليهودى فى القدس ، وقد صممها مارك تشاجل المشهور . واليك هذا النص (الذى يذكر اسم حجر كل قبيلة واللون المناسب لرايتها) : ان العقيق كان الجوهر النفيس الذى لاءم روبض ، ورايتها كانت حمراء، وقد حملت صورة تفاح الجن (الماندارك) (التكوين : ٣٠ ــ ١٤) : اما سيمون فقد رمز اليه بالياقوت الاصفر ، وقد كانت رايته صفراء ، وعليها مدينة «سشم» . اما **ليفى** فقد كان حجره النفيس **((الزمرد))** ، وكانت رايته ذات ألوان ثلاثة : ابيض واسود وأحمر . أما الأوريم والتميم (الصورة الملونة على الصدر للمكاشفة الكهنوتية) فانها توجد بحيث يتوافق الياقوت الحجرى (حجره النفيس) مع جوده ورايته لازوردية زرقاء وعليها أسد (٤٩ : ٩ التكوين) ويرمز الى اساشر **Issacher** بالياقوت الأزرق ، ولون رايتها اسود فحمى ، ويظهر فيه الشمس والقمر (١٢ : ٣٢ كرونكلز) .

اما زيبلون فيمثلها اللؤلؤ ، ورايتها بيضاء ، وعليها سفينة (لأن القبيلة عاشت على شاطىء البحر ، ومارست الملاحة) (تكوين ٤٩ : ١٣) .. أما العقيق الازرق فرمز **((دان))** ، ورايتها عليها ثعبان (تكوين ٤٩ : ١٧) . اما **((جاد))** فلها الياقوتة بشبه ، ولون رايتها مزيج من الاسود والابيض ، وعليها معسكر جنود (تكوين ٤٩ : ١٩) .
ويتطابق حجر «الجمشت مع **نفتالى** ، ولرايتها لون حمرة الورد وعليها أنثى الوعل (تكوين ٢٩ : ٢١) . اما **آشر** فشعارها الكريسوليت ، وعلى رايتها شجرة زيتون ، ولونها يشبه الدر الذى تتزين به النساء (تكوين ٤٩ : ٢٠) . أما **يوسف** فيمثله شهم (بضم ففتح) الخرز ، ورايته كانت سوداء داكنة ، وولداه يبدوان عليها فى زى مصريين . وبشير حجر «الشب (أو اليصب بفتحين فى كل) ، باعتباره حجرا نفيسا ، الى بنيامين ، ورايته ضمت كل الالوان التى سبق ذكرها ، وعليها صورة ذئب (تكوين ٤٩ : ٤٧) .

وبعد ان فحصنا هذه النصوص التى تؤكد اهمية الالوان فى الكتاب المقدس وفى الادب العربى فان من المناسب ان نشير الى نص من كتاب «دلالة الحائرين» لموسى ابن ميمون : حيث ترد رمزية اللون بصورة هامشية او ثانوية ، وعلى سبيل المثال عندما يقول ابن جابيرول : «حتى النفس لديها الوان روحية مجردة ، يمكن ان ترى عندما تطرف اجفان العين » . ويقدم ابن ميمون شرحا مطولا بعض الشيء للنص المقتبس الخاص برؤية القدماء من بنى اسرائيل (فروخ ٢٤ : ١٠) . ولايبدو ابن ميمون معنيا بتجنب ابراز السمة العضوية او الحسمية فى هذا السياق فحسب — ومن ثم ابصا صورة تجلى الله ، بل هو يحاول ان يؤول هذه الرؤية بأنها مثل فقط يشير الى المادة الاصلية «الهيولى» ، فهو يشرح الجملة : «لقد رأوا اله اسرائيل . ونحت قدميه كما لو كانت منصبة — او طوار — من الياقوت الازرق» كأنها تعنى «البياض الخاص بالياقوت» . ولكى يزيل اثر وجود التجسيم او التشبيه بقدر الامكان فانه يستشهد لتأييد الترجمة الآرامية القديمة — وقد ترجم اونكلوس عبارة «تحت قدمية — بحيث يرجع الضمير الى العرش لا الى الله ، اى تحت قدم العرش الذي منه ظهر نور السكينة . وهو فى حد ذاته نور مخلوق ، فيه يتجلى مجد الله وجلاله كبريق من النور . وفى هذا السياق الخاص هنا لانجد حاجة الى الحديث عن تأويل هذا العرش المجيد الذى يحلله ابن ميمون بالتفصيل عند شرحه لمركبة حزقيل ، اى رؤية (المركبة الالهية) (جزء ٣ فصل ٢) .

ومايهمنا هنا هو مايقوله ابن ميمون عن بياض الياقوت عند سفح العرش او قدم هذا العرش ، يقول : ماراوه — كما يفهم — هو الجوهر الحقيقى للمادة الأصلية التى كان الله — جل جلاله — علة لها .

دعنا الآن نتأمل العبارة الكتابية المقدسة «شيء ما يشبه او يماثل نور الياقوت» . فلو قصدوا الى تأكيد اللون وحده لكان يكفيهم ان يقولوا : «مثل نور الياقوت » . ان عبارة « شيء ما يشبه » قد اضيفت ، لأنه كما كان يقال : ان **المادة** وكل ماهو مادى سلبى بالطبيعة ، ويقبل مع ذلك ان يصبح ايجابيا بصفة عارضة طارئة . اما **الصورة** (فى مقابل الهيولى الارسطية) فانها بطبيعتها ايجابية نشيطة ، وقد تصير سلبية بالعرض كما هو واضح من طبيعيات ارسطو . ولهذا استعملت الكتب المقدسة عبارة «شيء ما يشبه» مشيرة الى المادة الاصلية (الهيولى) بقدر ماهى مخلوقة له سبحانه . اما فيما يتعلق بعبارة «بياض الياقوت» فانها تعنى الشفافية لا بياض اللون (وفى هذا النص يفهم ابن ميمون كلمة سفير ياقوت بمعنى كريستال) . وهو يستعمل المعنى العربى للكلمة . ان بياض الكريستال لا يأتى من لونه بل من شفافيته . والشفافية — على اية حال — ليس لها لون كما يتضح من علم الطبيعة ، فلو كان ملونا لما امكن ان يقبل او يتلقى كل الالوان لينقلها ويجعلها محسوسة مرئية . ويمكن ان يقال بكل دقة : انه لكون الشفافية عديمة اللون فهى تقبل سائر الالوان تباعا . والجسم الشفاف يشبه المادة الاولى ، لانه

بطبيعته فاقد للصورة ، وهو لذلك قادر على قبـول الصـور ، واحـدة تلو الاخرى ..

ويمكن أن نستنتج اذن من ذلك أنه بالنسبة لقدماء اسرائيل كان موضـوع تخيلهم (أو تصورهم) هو المادة الاصلية (الهيولى) فى علاقتها بالله ، بقدر ماهى بين الاشياء المخلوقة ، وهى لذلك بالضرورة معرضة للكون والفساد ، والله (جـل جلاله) هو خالقها .

وبالرغم من أن رمزية اللون القبالية نشـأت ونمت من خلال الدوافع الكتابية والربية فان هنـاك حالات معنية تستحق العرض والاستشهاد هنا · ان هذه الرمزية رأت فى مبدأ « الخلق » نبضات الحياة المستكنة فى الألوهية · وبهذه الطريقة أرست قواعد التأمل الاشراقى فى الأحداث والأطوار والمراحل التى تعين على ايضاح حياة هذه الالوهية ، وقد شمل التأمل بلا شك أيضا المناطق والجوانب الطبيعية لخلقه · ولقد كانت تلك الجوانب الأخـيرة بحق هى الميـدان الذى اسـتمد منه القباليون الرموز التى بواسطتها أمكن أن توصف المجردات بلغة الرمز وضرب المثل ·

وهناك شىء واحد له دور حاسم فى هذا المضـمار ، فعلى النقيض من الأساس العقلى للفلسفة اليهودية فى القـرون الوسـطى ــ هذه الفلسفة التى أكدت تنزيه الله وعلوه ، وعدم مماثلته للحوادث ــ على النقيض من ذلك نجد أن التصوف (القبالى) قد اكتشف فى الذات الالهية جانبـا يتجلى فيه من خلال الرمز ، كما يظهر عند التأمل فى صورة الفيض أو التجلى ذى الدرجات والمراحل العشر (كما هو معلوم من نظرية الصدور أو العقول الأفلوطينية) ·

ان هذا التأمل شمل مراعاة قدرة هذه الحيـاة الالهية التى تعمـل باستمرار فى الخلق ولا تنقطع عنه قيد لحظة ، وهذا هو نطـاق الافلاك التى تنتمى فى ذاتها ووجودها الى الاله · ولكنها تخلق أو تبدع حياتهـا السرية الخاصـة ، وهى فى الوقت نفسه تتضمن القوانين وأوجه الانسجام والتناسـق التى تتـكرر فى الكون ، محققة توازنه وانسـجام ايقاعاته · ولذا كان من الطبيعى أن يـكون للألوان دور هام فى وصف تطورات ونظم سير الأفلاك ·

لقد دخلت الألوان فى النظام الرمزى القبالى ، وقدر له أن يتطور فى قوة وتأثير بالغين فى القرن الثالث عشر ، وقبل أن أناقش تحليل رمزية اللون فى الكتابات القبالية أود أن أذكر فى ايجاز بنـاء عالم الأفلاك أو القوى الأوليـة كما تظهر فى الكتـابات الكلاسيكية للقبالة الأسبانية ·

ويجب أن يفهم أن هذه الطاقة الأولية ليست تصورا عقليا محضا ، ولكنها ثمرة التأمل والحدس الذى اقترن بأفكار قديمـة تطورت نتيجة التأويل ، ولهذا نجد فيها

شيئا من الإنسياب والغموض • ويمكن ان يزول هذا الغموض بطريقة أفضل من خلال التصورات الاشراقية التى يمكن أن تستوعب بسهولة ، باعتبارها صورا ، أكثر من اعتبارها حقيقة تصورات •

هذه القوة أو الطاقة الاولية يمكن فهمها من جوانب ونواح مختلفة ، ولهذا نجد أن الدوافع المختلفة ــ بل المتناقضة أحيانا ــ تظهر فى أوصاف هذه الطاقة • وهناك على كل حال بنية أساسية فى هذا التصور •

فالله ــ جل جلاله ــ فى تعاليه وتنزهه وفى وجوده المكنون عن الافهام لايمكن أن يظهر على حقيقته ، كما لايمكن أن يفهم عن طريقة المثال والصورة • الله بهذه الصفة يطلق عليه القباليون ان ــ سوف En-Sof (أى ذلك) أو « اللامتناهى » • ان هذا المصطلح الفنى ــ اللامتناهى « اللا محدود » ــ قد استعمله القباليون ليشيروا به الى مالا يمكن تسميته أو تحديده من الله جل جلاله •

من الله سبحانه فاضت العقول العشرة السيفروت التى ليست هى الصفات الأساسية لله فى علاقته بخلقه ، ولكنها قواه الفعالة ، وموضع النور الالهى • انها تضم القوى الابداعية التى تنبع منه لتعمل فى الخلق • وبعبارة أخرى انها المعنية المخصصة المحددة الحاسمة : الله الحى يخرج من سريته وخفاء وجوده ليتجلى ويظهر ذاته (وقدرته) •

ان العقول العشرة ليست مخلوقة لله ، انها التنوع والاختلاف الذى تشتمل عليه الوحدة الدينامية لحياته سبحانه • انها مؤلفة من ثلاث مجموعات ثلاثية ، ومن قوة واحدة شاملة • انها الى جانب ذلك تشكل الانسان الأول الذى على صورته خلق الانسان ، كما تشكل شجرة الكون بأرضها وجذورها وجذعها وفروعها ، كما تضم الكلمات الأولى للخلق ، أو الكلمات العشر للخلق •

أما الثلاثية الأولى فهى سيفروت كيتر : التاج الأعلى ، والحكمة ، والبصر • وهذه العقول الثلاثة العليا هى الخطوات الأولى التى خطاها اللا محدود (الاله) خارج ذاته الى الخلق • وهى ماتزال مثال الدهشة والعجب ، اذ لم ينسب اليها أى يوم من أيام الخلق الأولى ، على حين أن السبعة الأخرى تذكر فى الواقع الاسبوعى الابداعى « للتكوين والخلق » (السيفروت لخلق العالم) •

أما الثلاثية الثانية فتنتمى اليها مشيئة اللطف والفضل ، والحزم أو فصل القضاء ، وأخيرا : التوازن بين هذه الأقطار فى صفة « الرحمة » ، وهى تنخرط فى سلك الصفات الالهية التى يكثر ورودها فى التراث التلمودى وعند فيلون •

أما الثلاثية الثالثة فنجد فيها تطورا اتحاديا مقارنا للسابق : فالمكون الأوسط (نتساك) : البقاء والجلال يتحدان فى الصفة التاسعة ، وتعنى أيضا فى علاقاتها بكل من الاخلاق والرموز الكونية ــ العدل ، الفاعل المطلق ، وهى فى الوقت نفسه القوة المولدة فى هذا العالم • أما العاشرة فهى الملكوت ــ مملكة الله ــ وتشمل كل ما سبق

ذكره من قوى ، وليس لديها قوة فعالة لذاتها ، بل انها تمثل بث الوحدة في كل الآخر ، وهي – على هذا النحو – انتقال الى عالم الخلق ، وتتمثل خصوصا في رموز « الأنثى » • انها « الحضرة » ، أي الحضرة الالهية وتدليها وقربها في كل مواضع خلقه • ويشار اليها بالعبارة القديمة « سكينة » ، وهي مشتقة من التراث التلمودي ، وتعتبر هذه الصفات لدى القباليين ممثلة لعالم مستقل في حد ذاته ، متميز متحدد تقدمي دائب التطور •

والى جانب هذا العرض الموجز لبناء وتسلسل العقول ، الذي يمكن أن يرى في ضوء روحي كما سبق ذكره ، يبقى واضحا ، وبخاصة عند بدء التطور القبالي في أسبانيا • أن هناك أوصافا تتجاهل كلية مثل هذا البناء ، بل تتناول بالتفصيل صدور الكثرة من الأنوار العقلية ، ومن الصعب بمكان جعل هذه الأنوار العقلية متطابقة تماما مع النظام البنائي السابق • ومما لاشك فيه أن تأثير تصوف الأفلاطونية المحدثة يبدو بوضوح في عدد من مؤلفات هذا النوع ، وعلى سبيل المثال كتاب في مطلع القرن الثالث عشر ، وفيه يوصف الله (سبحانه) بأنه الواحد الذي يوحد في ذاته كل قواه ، كما يتوحد لهيب النار بكل ألوانه • وتفيض قواه من خلال وحدته ، كما يظهر نور العين من سوادها • وهذا يذكرنا بفكرة « جالن » ، هذه الفكرة التي كانت شائعة في العصور الوسطى ، وهي أن الضوء ينفذ خارجا من العقل عبر العين •

ان القوى المتازة والخارقة متضمنة في « السفرا » الأولى ، وتنتشر منها كالمصدر للهب ، وكاللهب للمصدر • هذا المصدر الذي يصعد متساميا الى النور اللانهائي الذي لايدرك كنهه ، والذي احتجب في فضل من عماء الخفاء •

وفي مؤلف من هذه الفترة نفسها ، وهو « مصدر الحكمة » ، نجد مذكورا أن مصدر الحكمة جاء من الأثير الأصلي ، وهذا يتطابق مع وصف آخر للسفرا الأولى • وتنتشر من مصدرين : واحد للظلام وآخر للنور ، ثم تفيض متنزلة ، ومظهرة ألوانا متعددة ، ولكن تفصيلات هذه الألوان غير واضحة •

أما الألوان الخاصة بهذين المصدرين (اللذين ربما كانا رمزا لقدرة الله ورحمته) فقد كانت في الأصل الأحمر والأبيض ، ولكن تميزت مؤخرا في خمسة ألوان ، ومنذ ذلك الحين تطورت الى عرض لايتناهى من الألوان • والعجيب أن مصدر الظلمة لاينظر اليه في غموض متجانس – كما يتوقع المرء – بل ينظر اليها كخليط أو مزيج من ألوان : الأخضر والأزرق والأبيض •

وفي فقرة أخرى يشار اليه على أنه « النور الذي أصبح معتما » للغاية حتى انه لايشرق ولا ينكشف !!! (والمراد الغموض) •

ان الأنوار العشرة التي تنبثق من المصدر الأصلي ليست ألوانا ولكن لها صفات نورانية أخرى مثل « رائع » مختبىء ، واضح ، متلألىء ، لامع مشع ، مشرق ، الخ •

أما الظلام – ويسمى هنا أحيانا « الظلمة » – فانه تمام الضياء أو النور وقوته بحيث يعمى العين • ان هذا النور يسمي « ظلمة » ، لا لأنه مظلم حقيقة ، بل لأنه ليس لكائن من كان – سواء كان ملكا أو نبيا – أن يصمد له أو يدركه تماما •

وهذا الوصف القبالى للظلام يوازى تماما وصفهم للاشيئية ، بأنه يسمي كذلك لأنه وراء الحدود التى تصل اليها معرفة كل الخلائق (ومنه عدم وصف الله بأنه شئ) • وفى الحق ان هذه اللاشيئية المحسوبة للألوهية هى فى الواقع – كما يشرح القباليون فى نهاية القرن الثالث عشر – لانهائية أكثر تحققا من كل حقيقة أخرى •

واننا لنرى أن رمزية « النور » المشارة فى هذا الشرح انما تستمد من الجمل الاولى فى الزهر ، مما يقدم تفسيرا صوفيا لاول كلمة فى الكتاب المقدس (بريث) ميلاد نقطة الأصل كما تصورها الزهر رمزا للحكمة الالهية ، وقد كتبت فى عهد سليمان بالآرامية ووصفت بصور متسمة بالجسارة •

« فى البدء ، عندما ابتدأت ارادة الملك أن تفعل ، أبرز نفسه خارج المنطقة السماوية (الاثير المحيط) ، فاندلع لهب قاتم من أعمق أعماق السر الخاص باللامتناهى. كالضباب الذى انبثق من اللامتعين واللامتحدد ، ثم أحاط بالسحاب الهباء الروحى الذى ليس بأبيض ولا بأسود ولا بأحمر ولا بأخضر ، بل هو خال من كل الألوان ، وعندما اتخذ هذا اللهب شكلا وانبساطا انتشر على هيئة ألوان براقة • وعند أعماق مركز هذا اللهب يرتفع المصدر الذى فيه تصب الألوان نازلة مخبوءة فى أعماق سر اللامتناهى •

لقد تفجر هذا المصدر متخللا ، ولكنه لم يتخلل الأثير المحيط ، وأصبح لايتعرف عليه مطلقا حتى تضىء قوة الانفجار أخفى نقطة فى الاعماق • ووراء هذه النقطة لامطمع لمعرفة شئ ، ولهذا تسمى « البدء » أو كلمة فى الخلق •

وعن طريق رمزية الألوان أو النور يعرض مؤلف الزهر الأحداث فى داخل السفرا العليا ، أنه تمثل الأحداث ، ويشار اليها فيما يسمى بالهباء السماوى أو الاثير الأول •

وفى نصوص قبالية كثيرة من القرن الثالث عشر يسمى هذا اللهب المظلم بالعبرية ما يفيد معنى « الانسحاب » أو الاختفاء التام ، وفى وصف مبكر للغاية نجد أن الأفلاك أو الصفات العشر يشار اليها على النحو التالى :

فى الأولى تحمل كل التعريفات والتمييزات ، وتشبه بالمرآة التى لا لون لها ولا صورة ، ولكنها تعكس كل أنواع الألوان والصور •

والتشبيه بالمرآة يحمل على التفكير فى تشبيهات أو مقارنات أخرى يمكن استعمالها فى الهيولى – المادة الأصلية – التى ليست لها صورة ، وهى مع ذلك تحمل وتظهر كل الصور • وهكذا الامر فى العالم الذى لا لون له يوجد النور المخبوء كنوع من الهيولى لكل العوالم المستمدة منه وحيث يضع القباليون تمييزا واضحا بين اللامتناهى وكل من العوالم الأخرى بما فيها السفرا العليا فانه يصبح من الواضح أن الالوهية فى

تساميها وراء كل رمز أو كناية ، ولذا فليس هناك محل للنور أو اللون فيه كما يذكر الزهر ذلك صراحة ، بل هي بكل بساطة بلا صورة ، ولايمكن لبحث أو تصور حق أن يصل اليها · غير أنه من هذا الذى هو أخفى ما يكون واغمض عن العقل والنظر يبتدىء تنزل الالوهية (فى مستوى السيفورة) فتشرق بنور دقيق لا يكاد يتعرف عليه كأنه رأس أبرة فى منتهى الدقة ، ومنها يفيض النور من الفكر الاولى الذى يمد بنماذج كل الحروف ·

ان رمزية النور التى فيها تبدع الألوهية الحية تبدأ بهذا الفعل أول ثلاثية تقوم مقام الثوب الذى يحجب اللا متناهي ، ومن النادر للغاية ــ خصوصا فى المرحلة المتأخرة للزهر ــ أن توصف السفرا الاولى كأنها سوداء بالنسبة للامتناهي ، ويراد بها هنا أصل الاصول · ان هذا يوحى بأن استعارة اللون الأسود هو بالنسبة لكمال النور اللانهائى السبب الأولى الأعظم · وقد كانت هناك طرق ممكنة كثيرة لتطوير أصل رمزية اللون ·

ويجد الباحث اشارة واضحة الى أزريل فى الزهر وفى موسوعة موسى كردوفيرو الذى خصص فصلا كاملا فى موسوعته القبالية لهذه الرمزية المتعلقة باللون · ففى تعليق أزريل على السيفورت العشرة يشير الى الأول منها على أنه النور المخبوء كما ذكر سابقا ، النور الذى خلا من كل الألوان تماما ·

أما الثانية وهى الحكومة فتشمل كل الألوان من غير أن يكون لها لون مخصوص · ومن الناحية الاخرى يستعرض المؤلف قدرته على التورية مســـتخدما بعض الكلمات العبرية ، مثل تلك التى يربط فيها بين الازرق القاتم من الناحيـــة الاشـــتقاقية بكلمة Takhlith أى المزج والتخليط ، لتعنى « أصل كل الالوان » ، أما كردوفيرو فيعتبر هذا التعريف منطبقا على شفافية الياقوت ، السفر الذى يعتبره ابن ميمون ــ كمـــا رأينا ــ أساس كل الألوان ·

ويرى كردوفيرو أن اللون الازرق الصـــافى ينتمى حقيقة بطريقة أولية بالسفرا الأدون التى تشمل الأخرى ، وتطابق الثالثة عند أزريل (الواقـــع عند كثيرين من القباليين) اللون الأخضر ، وهذا يرجع فى الماضى الى النص التلمودى الذى لم يشرح شرحا مرضيا على الاطلاق ·

أما الخلاء (توهو) فيشار اليه فى سفر التكوين (١ : ٢) كشريط أخضر يحيط بالارض · وبناء على التأويـــل الصوفى لعمليـــة الخلق والتكوين فان الخلاء (توهـــو) والبناء Bincch ليسا سوى شيء غير الحكمة والقوة ومنهما انبثقت كل القوى الأخرى وكل الحقائق لأول مرة من العالم الروحى (كما انبثق من العماء والاضطراب فى قصة الخلق المشهورة) ·

ويميز « كرودفرو » بين ثلاث زوايا يمكن أن ينظر منها الى السبـــفرا العليا فبالنسبة لمصدرها فى الالوهيـــة يمكن وصفها بالســـواد ، وبالنسبة لذاتها لا لون لها وبالنسبة لظهورها وتجليها فى الادنى فانها تمثل أعلى درجة فى البياض ·

وهذه الرمزية الأخيرة ترجع فى القدم الى الأوصاف التشبيهية الجريئة التى

وردت في الزهر ، تلك الأوصاف التى تقصد الى أسمى صـــورة للألوهية المتجليـــة الكاشفة عن ذاتها ، فتذكر أنها بيضاء الرأس ، بناء على مشاهدة أو كشف دانيال •

ان هذا التطابق بين اللون الأبيض والسفرا العليا يمكن أن يفسر أيضا في ضوء التصور الأرسطي الذى كان معروفا جيدا ،هذا التصور الذى يذهب الى أن اللـــون الأبيض يتضمن كل الألوان في العمل • ويقول جيكاتلا أيضا : « ان أصـــل الألوان كلها هو الأبيض ، ونهايتها الأسود • ويستمد كرودفرو من مصدر غير معروف رمزية الحكمة التى تحتوى على الألوان السبعة للمساء ، كما وصفها علماء الفسيولوجيا فى القرون الوسطى • وقد اعتبر هذا فى موضع خاص الرمز الصحيح لهذه السفرا •

أما « بناه Binah » فانه لم يرمز اليها فقط بالأخضر الباهت بل رمز اليها أيضا بصفار البيض ، والأبيض المحمر (المشرب بحمرة) ، وقد يغرى هذا بالظن بأن هنا تطورا لفكرة الأخضر والأحمر باعتبارهما لونين متكاملين . والواقع أن المرء لايجد ـ على أية حال ـ رمزية منسقة ثابتة للقـــوى الثلاث الأولى Sefiroth في الجزء الأساسى للزهر ، بصرف النظر عما سبق ذكره من دور التجسيم الخطير الذى لعبه اللون فى وصف « الرأس » بالبياض ووصف أجزائه التشريحية المختلفة •

ان الزهر يركز على الرمزية فى الثلاث الثابتة ، الثلاث الوسيطة • ويضـــاف اليها رمزية اللون بالنسبة للقـــوة الأخيرة التى هى « العدل » كمـــا تطورت فى ثراء عريض ، فى حين لاتكاد تلعب رمزية الألوان أى دور فى الثلاثية والثالثة والأخيرة •

ويتفق كل القباليين تقريبا على القول بأن لطف الله وجبروته Grace and Severity يرمز اليهما بالأبيض والأحمر على الترتيب • ان تركيبهما ـ اذا أدركا فى ضوء الرحمة ـ قد مثل بالمزج بين هذين اللونين ، وأحيانا يرمز اليهما بالأرجوانى ، ولكن فوق ذلك يرمز اليهما بالأخضر • وهذا يتفق مع كل الاتجاهات التصويرية التى تمثل ما يسمى بشجرة السيفروت (شجرة الكون) حيث لا يلاحظ وجود تخالف أو تبـــاين قط • وهنا ينبغى أن نتحدث عن استثناء وحيد واضح وهام بالنسبة لهذه الرمزية • ان هذه الألوان تظهر فى أقدم النصوص القبالية المعروفة Sefer Bahir (العقل باهر) ، فقد ورد فى الاشارة الى آية فى اصحاح ٥٥ : ١ حيث توجد مســـألة تتعلق بالخمر واللبن ، هذا القول : « وماذا يعمل كل منهما مع الآخر ؟ وهذا يعنى أن الخمر رمـــز للخوف أو الجبروت ، وأن اللبن رمز للحب أو اللطف والفضل : فلماذا ذكرت الخمر أولا ؟ لأنها أقرب الينا (يعنى ترتيبها فى عالم الســـــيفروت) • أقلت : الخمـــر واللبن ؟

اننى أفهم من هذا (علاوة على ما سبق) لونى الخمر و اللبن (الأحمر والأبيض) وهذا يتفق أيضا مع رمزية « الفضة » (أبيض) والذهب (أحمر) اللذين ينسبهما باهر Bahir لهاتين القوتين الفلكيتين •

ويرى كردوفيرو أن صفة الفضل أو اللطف تكون فى بعض الأحيان بيضاء ، وفى بعضها الآخر بيضاء مشوبة بزرقة بقدر ما ينتشر هذا اللطف خارج الحكمة أما الحكمة نفسها فتصور على أنها زرقاء • وهو يضيف هنا أن الفضة الطبيعية ليست بيضاء بياضا

نقيا قبل أن يتناولها الصائغون • وهذا المصطلح المستعمل هنا يمكن استعماله بمعناه الدقيق بالنسبة للكيميائيين ، فالصائغون يحولونها الى بيضاء نقية بالإنصهار • وحتى القسوة أو الجبروت الخشن يمكن أن يرى فى ظلال متنوعة من الأحمر •

والأحمر القانى الذى يكاد يصير أزرق أو أسود يشير الى شدة القضاء أو الحكم أو الانتقام ، على حين أنه اذا كانت أعماله أخف فان الأحمر المصفر أو المخفف يحل محله، وأخيرا فان من الضرورى الحديث عن أنماط السبك المختلفة للذهب التى تصل الى سبعة أنواع كما ينص التراث التلمودى ، ان السؤال الذى يطرأ هنا هو : لماذا يعتبر الذهب (وهو أنفس معدن فى عالمنا (فى مستوى أدون من الفضة التى تمثل اللطف والفضل •

ويجيب زهر عن هذا السؤال بتأمل عميق يحمل وراءه فيما يبدو تصورا صوفيا لتحويل الكيميائيين المعادن الى ذهب خالص •

ان الذهب الصوفى الخالص هنا يعتبر أغلى من الفضة ، لأنه ينتمى الى فلك بناه Binah الذى هو فى الحقيقة الخوف المطلق من الله •

« وهذا هو الذهب الذى يلمع ، ويأخذ بريقه الأبصار ، ولذا فاذا تجلى فى العالم فمن خاله أو خبأه فى أعماق فانه يظهر على هيئة جدول من كل أنواع الذهب الأخرى •

انه ينتمى الى فلك الشـدة أو الجبروت العنيف فقط عنـدما يتغير الى الأزرق أو الأسود أو الأحمر (أى بعد انتقاله من أعلى نقطة أو قمة وان لم يتسم بالتحديد) •

ان الذهب الحقيقى يرتبط بالمتعة ، ويجـد مكانه فى الباطن حيث تنشـأ البهجة والفرح من الخوف المطلق من الله •

وتكون الفضة تحت هذا ، بناء على سر الذراع اليمنى (صنعة الفضل واللطف والاحسان) ، لأن أعلى رأس صوفية هى من الذهب كما يذكر فى دانيال ٢ : ٣٨ « أنتم رأس الذهب ، ولكن عندما تصبح الفضة كاملة تامة ، عندئذ يتضمنها الذهب ، وبهذه الطريقة فان الفضة تصبح ذهبا ، ويصبح مركزا كاملا تاما •

وينشأ النحاس أيضا عن الذهب الذى تنحدر قيمته ، وهذا هو اليد اليسرى فى الكشف الذى وقع لدانيال •

« والفخذ الأيسر أزرق ، والأيمن أرجوانى أحمر ، وهذا يتضـمن أيضـا فى الأيسر » • ان الذهب الصوفى الاعلى هو سر مخبوء ، ولهذا يسمى فى الكتاب المقدس (الملوك ٦ : ٢٠) « الذهب المخبوء » الذى لا تستطيع عين أرضـية رؤيتـه ، فى حين تستطيع أن ترى الذهب الأقل أو الأدون •

ان كل أحمر أو أسود انما يشير الى صـفة الجبروت العنيفة ، وكل أبيض يشير الى الرحمة ، كما قال القبالى اسحق بن يعقوب كوهين قبل عصر الزهر بقليل •

ويشـير الزهر فى الوصف الصوفى لأحداث يوم الفـداء الى أنه عنـدما وقف الكاهن الأعظم أمام قدس الأقداس لينـال العفو والمغفرة لذنوب اسرائيـل وجد نفسه متصلا بالعالم الخارجى بواسطة سلك ذهبى اللون ، فاذا أصبح السلك أبيض فان ذلك يكون أمارة على أن دعاء القسيس وصلاته قد قبلا ، واذا لم يتغير الى البياض كان ذلك اشارة الى أن القسيس نفسه مذنب ، ولم تقبل صلاته ودعاؤه •

ان من المناسب هنا أن نورد وصفا لمكاشفة النور تعتبر فريدة فى بابها ، وقد ذكر فى الصف بالزهر ، وهو للربى كريسجاكا ـ أحد رواة الزهر ، الذى يتحدث عن الرحمة الالهية أثناء وصفه للصور والهيئات ، فهو يشير الى آية فى ترنيمة سليمان ٧ : ١١ « أنا ملك لمحبوبى ، ورغبته لإجلى » • وهو يفهمها على النحو التالى : ان العلاقة بالله ـ من خلال التأمل العميق ـ تنبع حقيقة من الرغبة فيه « كنت غارقا فى التأمل فرأيت شعاعا باهرا من النور الأعلى الذى انتشرت روعته وانبثت حتى صارت ثلاثمئة وخمسا وعشرين دائرة • وكان هناك شيء معتم فى هذا النور ، مثلما يستحم الانسان فى جدول عميق ، تأتى مياهه من مناطق أعلى • وتفيض فى كل اتجاه •

وفى انغمار بهذا النور السائل يقفز الى شاطىء هذا البحر العميق الذى منه تأتى خير الثمرات وأحمد العواقب •

سألت عن هذه الرؤيا (أو هذا الكشف) ، فقيل لى : « لقد رأيت غفران الذنوب » •

ان الظلام الذى يغمر فى هذه الروعة والجمال لكى يسمو الى بحر النور الأساسى هو الظلام الذى يمثل حدة حكم الله وقراره ، ولكن هذه الحدة تذوب فى لطف حب الله ، ويبدو ذلك فى غفران الذنوب •

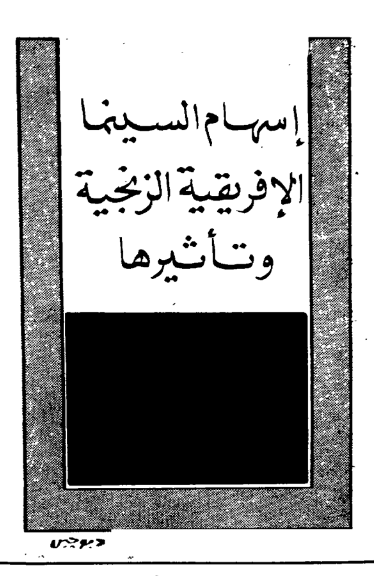
ان تركيب هاتين القوتين يظهر اما كمزيج من الأحمر والأبيض ، واما كالأخضر فقط • وفى العبرية قد يعنى هذا أيضا اللون الأصفر كما أشار كردوفيرو • وعلى أية حال فان رمزية الازرق والارجوانى ـ اللذين فيهما تتحد الالوان الثلاثة : الابيض والاحمر والاخضر ـ ماثلة هنا أيضا •

ونتيجة لرمزية اللون الابيض ، وبنــاء على العادة التى شــاعت فى القرن السادس عشر تحت تأثير الحركة الصفيدية الدينية ، اتجه القباليون الى لبس الثياب البيض يوم السبت (اليوم السابع) ، وقد اشير الى هذه العادة مرات عديدة فى مؤلفات هؤلاء الصوفية •

ومن الغريب حقا أن لاينسب ذلك الى الفلك العقل كسد Khessed حيث يتصور البياض باعتباره « رحمة الله » ، اذ هو مرتبط بعادة « ثنا يهوذا من الاى » الذى اعتاد أن يظهر لحواريين فى ثياب تشبه ثياب ملك من ملائكة الله • وبالمثل فان الثياب النورانية البيضاء ، الملائكية يشار اليها هنا أيضا كما ورد فى « أدب الملائكة » •

وينسب اسناد هذه السنة الى اسحق لورياس الذى منحها أساسا صوفيا ، فأصبحت لذلك محبوبة في أوربا وفى البلدان الاسلامية في منتصف القرن السابع عشر•

أما التوصية بلبس الثياب البيض يوم السبت فقد أدخلت فى نص الزهر خطأ • ويروى معاصر لمسياه ١٦٦٥ ـ ١٦٦٦ م عن مصدر لايعول عليه أنه لبس حريرا أبيض (أطلس) خلال أدائه لمواعظ سليمان ،وبعد ذلك مباشرة توثقت هذهالعادة ، ومرت من الدوائر القبالية الى « الهاسيدم Hassidim الذين لبس قوادهم الثياب البيض •



إسهام السينما الإفريقية الزنجية وتأثيرها

د بوجيرو

السينما الأفريقية الزنجية سينما حديثة العهد ، قليلة الانتاج ، ضعيفة الامكانيات ، ولكنها تعبر عن طبيعة القارة الأفريقية وسكانها ، وظروفها السياسية ، وتقاليدها ، وثقافتها • ويتبين من تحليل هذه السينما انها من نوع طريف يختلف من نواح عديدة عن السينما الأوربية والأمريكية التى تطورت كثيرا وارتقت منذ بداياتها في مستهل هذا القرن ، واستغلت ضروب التقدم فى العلوم والتكنولوجيا ، وعالجت شتى الأنماط الدرامية ، وأرست الكثير من القواعد الفنية والتقنية •

والمقال تحليل للسينما الافريقية الزنجية فى كل نواحيها وخصائصها وأهدافها • فالمؤلفون والمخرجون من طبقة المفكرين المتعلمين فى أوربا أو أمريكا ، ولكنهم يعالجون الفيلم بروح جديدة غير متأثرين بالآراء الفنية المستقرة فى العالم الغربى ، ويعتبرون أنفسهم مربين لشعوبهم من خلال السينما •

والسينما الأفريقية بها ثغرات ، وترفض أمورا تتلخص فى ثلاثة أشياء رئيسية : عبادة الشخصية ، وعنف المشاعر ، وأفانين الكاميرا • فالسينمائيون يتجنبون الطابع

الكاتب : جاك بينيه

ولد عام ١٩١٦ ، دكتوراه فى القانون ، اخصائى فى العلوم الشرقية ، مدير ادارى لفرنسا فيما وراء البحار ١٩٤٥ ـ ١٩٥٤ ، مدير أبحاث • مؤلفاته الرئيسية التى صدرت : « الميزانيات الأسرية لزراع الكاكاو بالكمرون » ، ١٩٥٦ ، « المجموعة المسماة باهوان » ١٩٥٨ (بالتعاون مع ب• الكسندر) ، « بحث فى أفريقية » ١٩٦٥ ، « السيكولوجيا الاقتصادية الأفريقية » ١٩٧٠ ، « مجتمعات الرقص عند الفانج فى جابون » ١٩٦٢ » الخ •

المترجم : أحمد رضا محمد رضا

ليسانسيه فى الحقوق من جامعة باريس ، ودبلوم القانون العام من جامعة القاهرة ، مدير بالادارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا)

الشخصى ، ويرفضون النجومية ، ولا يبرزون الأبطال • وترفض السينما الأفريقية الانفعالات العاطفية ، والاثارة الجنسية ، والعرايا ، والدراما السيكولوجية ، ولاتبالى كثيرا بموضوعات المال والغرام والثأر ، وتهتم بالموضوعات السياسية ، والهجرة بين القارات ، والهجرة الداخلية ، وأجرت هذه السينما اختيارا بين الأنواع الدرامية ، واستبعدت بذلك النوع الهزلى والملهاة الموسيقية • كل هذه الاتجاهات والخصائص لها جذورها المتعمقة فى طبائع الشعوب الأفريقية وتقاليدها ومعتقداتها ، ونظمها الاجتماعية والأسرية •

وقلما يستخدم المخرجون الديكورات المصطنعة أو المبنية ، ويستعينون بالديكورات الطبيعية • الا أن الأفريقيين الزنوج ليسوا بعامة مولعين بالطبيعة ، وعندهم أن الغابات يسكنها الجان ، وقلما تظهر الحيوانات المتوحشة فى الأفلام منطلقة بحرية فى الغابات • ومن العسير تصوير ما بداخل أكواخ الأهالى لضيقها ، أما البيوت الكبيرة التى يملكها الأثرياء فان مابها من تحف وطرائف تدل على انتمائها الأفريقى •

والزمن فى الفيلم الأفريقى زمن ثقافى مرتبط بالتقاليد ، وهو زمن دائرى ، العالم فيه هو عالم الأرواح والأحلام •

وهكذا تقدم السينما الأفريقية الحديثة المتواضعة لفن السينما العالمية انماطا وألوانا طريفة لا تخضع للقوالب الكلاسية المعروفة ، وتكشف لنا عن بعض خصائص القارة الأفريقية ، ومعالمها ، وثقافتها ، ولمحات من مستقبلها ٠

أنتج المؤلفون الأفريقيون منذ عام ١٩٦٣ قرابة مئتى فيلم ، تمثل قدرا كبيرا من الوثائق التى تتيح لنا نظرة اجمالية فى الموضوع ٠ هذه الأفلام تعبر عن فكر حوالى مئة مؤلف ، ومن ثم تتيح لنا أن نجرى تحليلا لهذه الشخصيات ٠ ولكن هل لنا أن نفترض انها تعبر عن أفريقية كلها ؟ لا يبدو ذلك محتملا ٠ فمخرجو السينما وعمالهم ينتمون الى طبقات اجتماعية عالية ، تعلموا فى المدارس ، واعتادوا الترحال من قارة الى أخرى ، وهم يمارسون نشاطات خاصة بالمثقفين أو الحرفيين الماهرين ، وبذلك فهم قريبون من مستوى الطبقة الحاكمة ، حتى ولو لم تكن مواردهم المالية فى مستوى أمانيهم ٠ انهم ينتمون الى طبقة المفكرين ٠ غير أننا نتوقع ، بفضل القدرة التعليمية التى تتمتع بها السينما ، أنهم سوف يسهمون فى تعليم الجماهير ٠ وأفريقية التى تتجلى من خلال أفلامهم ليست هى أفريقية الحاضرة ، ولعلها هى أفريقية المستقبل ٠

والواقع أن السينما الافريقية الحديثة العهد لم تقل بعد كل ما عليها أن تقوله ٠ ولكن من المحتمل أن تحليلا دقيقا يجرى من خلال الانتاج الذى تجمع من قبل سوف يكشف عن الخطوط العريضة لاسهام طريف ٠ والواقع أن كل ثقافة اذ تعبر عن نفسها بوساطة السينما فانها تثرى الفن السابع ، مع فوارق بسيطة ، وأساليب واتجاهات جديدة ٠

والتأمل فى السينما الأفريقية مفيد من جهتين : فالسينما الأفريقية من جهة تكشف عن أفريقية ، وهى من جهة أخرى تحث على طرح بعض الآراء القائمة من قبل على بساط البحث ٠ ورجال السينما الذين يحظون باهتمامنا يعالجون الفيلم بروح جديدة ، فلا تثقل عقولهم الآراء الثقافية المسبقة بقدر ما تثقل عقول الشعوب التى لها تقاليد سينمائية قديمة ٠

ويتجلى لنا فى هذا الصدد ظاهرتان : فالطرائف الأفريقية الأصيلة اسهام ثمين لا شك فيه ، الا أن الثغرات الموجودة فى هذه الأفلام وامتناعها عن بعض الزخارف أمور لها دلالتها ٠

١ ــ بحث تحليلى

ثلاثة أشياء مرفوضة (فى السينما الافريقية) : عبادة الشخصية ، والعنف فى المشاعر ، وأفانين الكاميرا ، وربما أيضا مجموعة من القواعد المستقرة ٠

ومنذ البداية كان هاوى السينما الغربى يعلق أهمية كبيرة على شخصية الممثل ، وكان تقديس النجوم تقديسا مفرطا يثير السخرية سمة من سمات الفن السابع ، ومن ١٩٢٠ الى ١٩٤٥ كانت مجلات السينما تصدر أساسا بمقالات عن الممثلين ٠ وعلى

السينما حذو المسرح والأوبرا • وحل « النجم السينمائي فى قلوب الجماهير محل « الديفا (١) • ومنذ عام ١٩٥٠ أخذت أندية السينما والنقاد يبرزون شخصية المؤلفين ، فاستعادوا بذلك تقليدا انسانيا وجامعيا • ومنذ عصر النهضة بنوع خاص أصبحت الأعمال الفنية تحظى بتوقيع أصحابها ، وأصبح النحاتون والمهندسون المعماريون معروفين ، شأنهم شأن الشعراء والموسيقيين •

وحتى اليوم لا تهتم السينما الأفريقية بالأمور الشخصية • فالأيديولوجيات الشائعة ، من جهة ، تحث كل انسان على أن يعلن أنه فى خدمة شعبه ، وأن يقنع بأن يكون الناطق بلسان « الجماهير » أو أن غايته الوحيدة هى ترتيبها • والتقاليد الثقافية ، من جهة أخرى ، ليست ملائمة للتعبير عن النزعة الفردية • والطفل يتعلم منذ نعومة أظفاره أن يتكيف مع المجتمع الأبوى بدلا من أن يخضع لأبيه وأمه أو يعارضهما • أما مصطلحات القرابة فانها ذات دلالة من حيث تصنيف الأقارب ، ذلك لأن الأخوة لأب يختلطون كلهم تحت تسمية واحدة • ولعدم وجود شخصية أبوية قوية ذات نفوذ نتائج فى المواقف التى تتطلب سلطة ومنافسة • ويبدو أن الوضع « الأوديبى » قد انتقل من نطاق السلالة الى نطاق الأخوة ، ولم يعد الخصم المزاحم هو الأب الذى لا يعمل لوجوده حساب ، ولكنه الأخ أو الأخوة • وهم فى رأى كاتب آخر « مزاحمون ينبغى المساواة بهم من حيث الكرم والسخاء فى العلاقات الاجتماعية • والتضامن القوى يعوض عن المزاحمة • والمزاحمة هنا هى المساواة مع المزاحم ، لا التفوق عليه • « مثل هذه الخلفية الثقافية لا تلائم أية نزعة فردية • ولا تصلح للتعبير عن مثل هذه النزعة • من المنطقى اذن أن لا يحاول المخرج السينمائى أن يضع فى أشرطته لمسة شخصية ، وأن يحاول التخفيف من مثل هذه اللمسة اذا تبدت رغم كل شىء •

والفنانون الأفريقيون المبدعون فى كل المجالات الفنية لا تختلف المبادئ التى يرددونها فى كل مناسبة • فالفن لا يجعلهم متحيزين ، و « الفن من أجل الفن » يغضبهم ، وكأنه اهانة لأشخاصهم ، وهم لا ينسبون لأنفسهم صفة المؤلف• وفى مناسبة معرض « الفنون السنغالية الحديثة » صدر مقال يحتوى على فقرات ذات دلالة : « الفن عمل وظيفى » وليس تسلية أو زخرفا يضاف الى الموضوع •• العمل الفنى من صنع الجميع ، ومن أجل الجميع ••• » • وتبدو الانتقادات القائمة على مزاج المؤلف وآرائه الشخصية فى مجال السينما مضايقة المخرجين بعض الشىء •

ومع ذلك فهناك مؤلفون يحكون بصراحة تاريخ حياتهم ، مثل « أ • جانذا » فى « كابا سكابو » ومثال مدام « صافى فاى » واضح كل الوضوح : ففى ملحق مؤثر لفيلمها « رسالة قروية » تعرض صورة كبيرة لجدها ، وتذكر أنها علمت للتو بوفاته • وكل من رأى الفيلم لاشك قد احتفظ بذكرى كبيرة لهذه المنارة السينمائية الشخصية •

---

(١) الديفا : هى المغنية الأولى فى الأوبرا ونحوها ، البريما دونا — المترجم

ومع أن المخرجين يحاولون أن يتجنبوا الطابع الشخصى فانهم لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك : فكل عمل انما يعبر عن مؤلفه ، ويصور شخصيته • الا أن هذا الحذر من طغيان الشخصيات أمر له قيمته ، ويذكر الجميع ، من المشتغلين بالسينما وهواة الفن والقراء ، بأن العمل الفنى له قيمته الخاصة ، وأن الولع بالتوقيعات (على الأعمال الفنية) لاجدوى منه •

ومن ناحية الممثلين رفض النجومية ليس بمثل هذه القوة • هناك بعض الأدوار التى يؤديها الهواة ، وهذا يؤكد الاحساس بفن نابع من الشعب ، الا أن الممثلين المحترفين يبدون أحيانا بعض الضيق حين تتجاهلهم الصحف فى المهرجانات •

وتدفعنا الدراسة التفصيلية للأفلام الى المضى فى هذا البحث الى مدى أبعد • فالمخرجون اذ يرفضون تقديس الشخصية ، يبنون أحداثا ليس لها أبطال : فأحيانا يؤدى مجموعة من الممثلين دور زمرة من الأبطال دون أن يتسنى للمتفرج أن يميز فيهم الزعيم أو القائد • ويدهش الغربى من هذا الأمر ، أهو عجز عن بناء شخوص فريدة ذات قوالب محددة ؟ وهل يقنع السينمائيون بعرض مجموعة من الأشخاص لعدم قدرتهم على أن يقدموا بالتفصيل مختلف الشخصيات التى تشكل المجموعة ؟ المسألة ليست كذلك ، فالواقع أنها مسألة اختيار وأسلوب • ففى بعض الأشرطة السينمائية التى يفرض فيها بطل وجوده لا يتردد المؤلف فى أن يركز على طفرات فى الحبكة ليوازن بين المغامرة الرئيسية وبين بطلها ، وذلك بوساطة تفرعات عارضة • مثال ذلك ما يصرح به أومارو جاندا فى فيلم « شيطان » • والشخصية الرئيسية فى هذا الفيلم ، التى يؤديها المؤلف نفسه ، كما يدل عليها عنوان الفيلم ، هى شخصية ساحر ماكر ومشعوذ • ومع ذلك فان أ • جاندا يقدم الفيلم على أنه « قصة زوجين صغيرين ، استسلمت الزوجة للغواية •• » ألم يأت هذا الانحراف فى الرؤية من حرص المؤلف الذى يلعب الدور الرئيسى على أن ينزوى بشخصه قليلا ؟

ووجد هذا الاهتمام باغفال أسماء الشخصيات فى الأفلام السياسية التى تعالج موضوع الهجرة ، فليس فيها أبطال ، ولا أحداث متصلة ، وانما مجموعة من « الاسكتشات » (المشاهد القصيرة) المتجاورة المصحوبة بتعليق يربط بعضها ببعض •

ولا يحاول المؤلفون أن يبرزوا شخصيتهم باعتبارهم مبدعى الأعمال ، ويحاولون أن يخففوا من أهمية شخصية أبطالهم ، ويؤكدون أن واجبهم يفرض عليهم تعليم شعبهم • لذلك ندهش للسمة الأخلاقية فى الأفلام الأفريقية • ولعدم وجود شخصية رئيسية أو ناطق بلسان المؤلف ، فانه كثيرا مايقوم بالدور القيادى هذا صوت « خارجى » • وقد استعمل هذه الحيلة أ • أى ، وم • تيام ، و أ • سمبين ، مؤلفو الأفلام «السياسية» وعلى الأخص فى بداياتهم • ولا يخلو هذا النهج من البراعة : فللصوت « الخارجى » بعض القوة الدرامية ، ويعمل بمثابة ضمير أخلاقى يحكم على ما يأتيه أبطال الرواية من أفعال ولما كان هذا الصوت صادرا على مايحتمل من المعلق الذى يشرح الأفلام التسجيلية فانه ينتمى الى العرف الخاص بالسحرة الشعراء الأفريقيين ، وهم من عامة الشعب ،

ومن ثم فانهم أشخاص لا قيمة لهم ، بل محتقرون ، يعملون مطربين وموسيقيين ومتملقين • ولما كانوا أفرادا لا أهمية لهم فليس هناك من يستاء من أقوالهم ، الأمر الذى يتيح لهم أن ينقلوا أية رسالة دون أن يتحرجوا من أى استنكار • وهم ليسوا بممثلين ، وانما شهود • ومن الطبيعى فى هذا الوضع أن يستخدم المخرجون الساحر الشاعر ، أو صوته المسموع فقط دون أن تظهر صورته ، ويشرح الصوت الحدث الذى يعرض على الشاشة ، ويحكم عليه ، ويتيح بهذا تفكيرا سليما فى الدراما التى تؤدى أمام الجمهور •

وعلى ذلك لا تعمل الأفلام المصوغة فى القالب الثقافى الأفريقى على ابراز قيمة الشخصيات • وليس هناك نجوم يثيرون أحلام الجماهير • وتبدو أفكار المؤلفين وأحاسيسهم وكأنها تتلاشى خلف التاريخ • غير أن التاريخ يبدو كأنه يمحى فى نوع من التدرج الضوئى الرمادى : فليس هناك بطل ، ولا شخصية مسيطرة تتبلور حولها الأحداث • هذا الاختيار لوجهة نظر اجتماعية أو طائفية أكثر منها شخصية يفسر رفض المشاعر العنيفة ، و « الانفعالات » العاطفية كما كان يقال فى القرن السابع عشر •

وقلما يدرس الفيلم السلوك النفسانى للشخصية ، أو يصف رغباتها ومساراتها الداخلية ، ومع ذلك صور الفيلم الجنون والأحلام المزعجة • وحدة المشاعر ليست مرغوبة ، وطبائع الشخصيات لا تلقى أى تأكيد ، ويبدو أن المخرجين يمتنعون عن استخدام الأساليب السيكولوجية التى تزود كتاب المسرح والقصة والسينمائيين فى الغرب بروائعهم • والمال والحب والثأر أشياء لاتلح على الأفلام الأفريقية ، والعنف أمر غير مقبول •

ولأفلام « الكراتيه » جمهور ثابت ، الى جانب أنها ناجحة • و « الفنون الحربية » شىء يختلف عن العنف الخالص ، ويدل عليها اسمها ، وفيها نوع من القدرة السحرية التى تجعل البطل يملك قوة شبه خارقة • والجمهور يعرف هذا تمام المعرفة ، ويبتهج كثيرا من الحركات البهلوانية التى لايتعرض فيها الرجل « الطيب » لأى خطر • نجد مثل هذا الوضع أمام بطل أفلام « الوسترن » (الغربية : تروى فى الأصل مغامرات الرواد ورعاة البقر فى أمريكا — المترجم) الذى لا يخطىء مرماه • غير أن هذا التأمل فى البطل المعصوم من الخطأ ، الذى لا يثور أى قلق فى شأنه ، أمر يختلف عن التوتر المثير الناتج عن الشجار •

ومن الضرورى لتصوير هذا الموقف أن يواجه الرجال أحدهم الآخر ، وأن تتعارض الطبائع تعارضا لا علاج له • وعنف العبارات أو الحركات ليس الا نتيجة لرفض أى تساهل فى الطبائع الموصوفة بدقة • هذا الوضوح فى التناقضات قلما نجده فى السينما الأفريقية ، يشهد بذلك ندرة المونتاج الذى يجمع بين المشهد وعكسه • ولكى يسجل سينمائى مثل جون فورد جدالا فانه يصور أحد أبطال الفيلم ثم بطلا آخر ، ويواجه الصورتين احداهما بالأخرى أحيانا بسرعة متزايدة ، وتتتابع

الصورتان على الشاشة · ولكن الأفريقيين لا يتصرفون البتة على هذا النحو ، فهم أحيانا يوقفون الممثلين على صف واحد أمام حائط ، ويصورونهما من أمام ، وأحيانا يصورون المظهرين الجانبيين (للممثلين) مع ابراز صورة أحدهما على صورة الآخر · وحتى اذا لم يلاحظ المشاهد ذلك بوضوح فانه يرى شخصين أحدهما بجوار الآخر ، يواجهان مصيرهما ، وليسا خصمين يواجه أحدهما الآخر ·

ويدل غياب المتضـادات الصريحة ، الذى تشهد به ندرة تصوير المنظر وعكسه ، على أن عنف القرارات والانفعالات يستقر أو يكبت دواما ، وليس هذا بمستغرب فى ثقافات تتطلب اجماع الآراء فى بعض الأحكام القضائية ، وبعض التعيينات فى وظائف تقليدية ، حتى ولو استطالت المفاوضات فى هذا السبيل عدة أسابيع · ويساعدنا هذا على تفهم الانتخابات التى ينتخب فيها ٩٥٪ من الناخبين مرشحا واحدا ·

والاثارة الجنسية عنصر من عناصر النجاح التى رفضت السـينما الأفريقيـة استخدامها · ومناظر العرايا نادرة ، تعد على أصابع اليد الواحدة ، وكذلك الأمـر بالنسبة الى مناظر الفراش · واذا كان « سامبين » قد ألف أحد هذه المناظر فى فيلم « اكزالا » فان المناظر الأظر الأخرى مقتبسة من أفلام «جابون» · ومع ذلك فمنذ عام١٩٧٨ يتجلى تطور فى هذا الصدد ، فيلعب النشاط الجنسى دورا رئيسيا فى فيلم « القدر » : فثمة فتاة حملت من مدرسها ، واضطرت الى مغادرة قريتهـا ، ومعها أمها ، وتسـقط الاثنتان فى حمأة الدعارة · وفى فيلم « بارا » من مالى تدفع جريمة عاطفية مقترفها الى ارتكاب جريمة قتل أخرى « لتغطية موقفه » · وحتى الآن لم يلعب الجنس دورا كبيرا فى العالم الزنجى الأفريقى · وفى بعض المناطق لم تكن البكارة مرغوبة ، فكان من الطبيعى أن تقوم علاقات جنسية بين الشباب قبل الزواج · بل أن بعض العـادات تفرض على أى رجل أن يقدم لصديقه الذى يبيت ليلة بداره رفيقة تؤنسـه · وعلى العكس من ذلك فى جهات أخرى تحتم التقاليد اثبات فض بكارة العروس علنا · ويعتبر زنا المرأة خطيئة لدى الكثير من الشعوب باعتباره اعتداء على حق الملكية أكثر منه اهانة للحب الغيور · ويبدو النشاط الجنسى مرتبطا بالانسال ، ويسبق الاهتمام الأسرى كل اهتمام آخر ، وارضاء الرفاق ليس عنصرا حاسما فى فلسفة الحب هذه · وليتذكر الأوربى فى عام ١٩٨٠ قبل أن يعتريه الدهش أن معظم الزيجات فى مستهل هذا القرن كانت « تدبر » تبعا لدواع اقتصادية ، فكانت البائنة أو زيادة الأملاك ذات أهمية تفوق أهمية مشاعر الشباب · وقد صاغت أفريقيا التى نعرف طابعها الطائفى وميولها الى النظام الأبوى للأسرة ، صاغت الحقوق الزوجيـة تبعا لنمو العشـيرة ، لا للرغبـات الفردية ·

من الطبيعي اذن أن لا يوفر الحب الحافز المحتوم للأعمال الدرامية · أما بخصوص الاثارة الجنسية فانهـا تابل لا فائدة منه ان لم يكن هنـاك سر غامض أو عمل رادع · وحتى بضع سـنين مضت كان العرى شائعـا في مناطق شاسعة من القارة ، وقد دفع الاهتمام بالكرامة بعض الحكومات الى حظره · وحتى عام ١٩٦٨ لم يقـدم أى سينمائى أفريقى صورا لعرايا · واذا كان سامبين قد صور اثنين من العرايا (اكزالا ، وسيدو) فقد تهيأ له أن لهما معنى ، مثيرا للشهوة على مايبدو ، بعيدا عن الهمجية التى اتهمهما البعض بها فى ذلك الحين ·

ترى هل رفض الاثارة الجنسية ظاهرة ثابتة فى السينما الأفريقية ؟ أو لعـل انطلاقة النشاط الجنسى ستكون قوية لدرجة أن تفرض التعبير عنه ؟ ان البخـــل ، والمنفعة المادية ، والفقر ، موضوعات تزود السينما الأوربية الأمريكية بمعظم طاقاتها ، فتصور جبروت المال فى العالم الحديث · أما فى الأفلام الأفريقية فلا يوجد شيء من هذا . كما يتبين لنا من دراسة سيناريوهاتها : فليس ثمة كنوز مخبأة ، أو مصارف تنهب ، وانما هناك بعض حوادث خيانة الأمانة والاخلال بالواجب · والفاقة ليست من الآفات الاجتماعية ، والثراء ليس له جاذبية لا تقاوم · ومع ذلك تظهر النقود فى الصور مثلما تظهر غالبا فى الأفلام الأوربيـــة · والمال أداة توفـر العزة والكرامة ، يعطى للأصدقاء أو الشعراء أو السحرة أو المتسولين · والكرم فضيلة أساسية ، والتطفل نتيجة من نتائجه · والاستقلال المالى ليس له طبيعة الاكراه التى له فى العالم الغربى ففى مقدور الانسان أن يعيش بلا مال فى بلد لم يزل فيه الاستهلاك الذاتى هو القاعدة الأصلية · وليس ثمة خجل من تلقى الهـدايا أو تناول الطعام فى جماعات تعيش فى الأصل حياة مشتركة ·

ومنذ عدة قرون سلمت أوربا بأن العوامل الاقتصادية هى المسيطرة على العالم ، أو على الأصح أن اقتصاد التبادل يتحكم فى حياة الدول والأفراد · ولم يكن الأمر كذلك فى عالم من الفلاحين التقليديين الذين يستهلكون منتجات حقولهم ، وأعمالهم الحرفية ، اللهم الا فى حالة الضغط السكانى الشـديد أو الكوارث الزراعية · وفى المستطاع فهم طريقة تفكير الكثير من الأفريقيين الذين لم تزل النقود بعيدة عن مركز اهتماماتهم ، طريقة تفكير تميل مع ذلك الى أن تغدو عتيقة ، فكل انسان يرغب الآن فى الحصول على أشياء جديدة ، وهكذا يتأصل مجتمع الاستهلاك ·

والمجتمعات التى تصفها لنا الأفلام الأفريقية ليست مجتمعات بلا نقود ، مجتمعات الكرم · والأمانة البدائيـة ، والتقشف الاختيارى · وكثيرا ما يشجب المؤلفون خيانة الأمانة والنصب والاحتيال · غير أن كل أعمال الخيـانة هذه لاتعالج على ما يبدو معالجة مأساوية · والافريقيون لايملكون الأجهزة التى تتيح تنفيذ السـناريوهات الأوربيـة

أو الأمريكية ، ولعدم توافر المتعة والاثارة الجنسية عندهم يصنعون أفلاما صبغتها الدرامية ضعيفة ـ بالمعنى الأصلي للدراما ، وهو سلسلة من الأحداث ـ ويعزز هذا الميل عدم وجود أبطال متميزين بأشخاصهم ٠

٢ ـ الثقافة الأفريقية من خلال الأفلام

نشهد من خلال السينما عرضا واضحا للثقافة ٠ حقا ان الأفلام اليابانية أو الأمريكية تعبر هي أيضا عن ثقافة ٠ غير أن طيف القيم الثقافية يتحول من خلال شخصية مثل جون فورد أو كوروزاوا ٠ هنا يجتهد المؤلفون ، كما ذكرنا من قبل ، في أن يتجنبوا تدخل العناصر الشخصية ٠ وبالطبع لاينجح كلهم في ذلك ، فيبدو المزاج الشخصي لأبرعهم من خلال أعمالهم ، حتى ولو حاولوا اخفاءه ٠ هذا الامتناع عن معالجة الشخصية ييسر للمتفرج تحليل كل ما يكشف عن الثقافة ٠

فأولا : بالقراءة خلال السيناريو تتبدى الثقافة الأفريقية موصوفة في القصص المروية ٠ ونحن اذا أعدنا تجميع الخمسة والخمسين موضوعا التي يميزها « هافز » (الأدب الأفريقي رقم ٤٩) نجد أن مسائل الهوية الثقافية والسياسية تطرح ١٠٥ مرات، والمشاكل الاجتماعية ١٣٧ مرة ، والمقابلة بين الريف والحضر ٥٨ مرة ، والزواج والحب ٧٢ مرة ، والدين والطقوس السحرية ٢٠ مرة ، والمال ١٦ مرة ٠

غير أنه يوجد فيما وراء الموضوعات الواضحة بجلاء موضوعات أخرى نستشعرها فحسب ، ليس لها في الفيلم سوى أهمية ثانوية ، ولا تضيف شيئا اللهم الا بعض الزخرف ، ولكنها مع ذلك تكشف النقاب في الغالب عن اهتمامات خفية ، كتلك التي يصنعها الحلم أو العمل الفاشل ، على مستوى السيكولوجيا الفردية ٠

نذكر من تلك الموضوعات المستترة موضوع الهجرة من الريف ، فثمة عدد من الأفلام تبدأ أو تنتهي بالهجرة ، والطريقة سهلة ميسورة ، تتغيا اخراج الشخصية من رتابة الحياة المعتادة ، أو فصل جماعات يكشف السيناريو عن انشقاقها ٠ واستخدام هذا النهج متواتر ، ومن ثم ينبغي المضي في تحليله ٠ فمنذ قرابة عشر سنوات تعاني أفريقية انقلابات سكانية لم يسبق لها مثيل ، فالسكان يتضاعف عددهم كل جيل منذ عام ١٩٥٠ ، وذلك منذ استعمال اللقاحات ، والسلفاميدات ، والبنسلين ٠ وتحت هذا الضغط أصبحت الهجرات كثيفة ، تشمل كل الجنسيات ، وتعيد تشكيل الخريطة السياسية ، وتأتي بشركاء جدد في الحركة الاقتصادية ٠ وتعدلت المعتقدات والعادات ، وأصبح أرباب التقاليد القديمة يشعرون بأنهم مهددون بالاهمال ٠ ويشعر الشباب أحيانا بأنهم مندفعون سريعا نحو فراغ ثقافي سوف تملأه المدنية الغربية بشكل ما ٠ والمأساة كبيرة : ففي ساحل العاج ـ وهو بلد هادىء ، ورخي نسبيا ، ويتمتع سكانه

بصحة جيدة ــ تبلغ نسبة المهاجرين ٢٥٪ من السكان . وازا مثل هذا الخلط من الشعوب لايمكن لأى تقليد أو أية ثقافة أن تصمد : وكثيرا ما يعلن الافريقيون تعلقهم بالحياة القروية ، الا أن معدل التحضير قد تضاعف فى غضون عشر سنوات . وفى جمهورية الكنغو (برازافيل) الشعبية يشكل سكان المدن ثلث مجموع السكان .

ويظهر فى الكثير من الأحيان المقابلة بين الريف والحضر . كذلك تذكر بدرجة أقل الهجرة بين القارة ، وتشمل الفكرة الرئيسية فى الأفلام التى تظهر فيها ، وفكرة الهجرة فى فرنسا ، حين تشكل العنصر الأساسى فى السيناريو ، تبعث الحياة فى مجموعة من الأفلام السياسية والاقتصادية ، ونقرأ فى السيناريو اشارات عديدة اليها . والمقاومة السرية مقبولة بوجه عام . والشخص المنفى غير مرفوض (فى السينما) ولكنه يعانى من الشعور بأنه أصبح « موضوعا جنسيا » . وكثيرا ما توجه الأنظار الى التعاون، غير أن هناك من يثبت أنه وهم من الأوهام (س . سوخون ، وأوسينى) . والرحلة فى أوربا تكون أحيانا موضوعا ثانويا حين تصف أشخاصا يعودون الى أوطانهم بعد اتمام دراساتهم ، أو أداء الخدمة العسكرية (سارزان ، كاباسكابو ، تماثل ، كونشيرتو . المرأة والسكين) . والأسئلة المطروحة فى هذه الأحوال هى التى تتعلق بالهوية الثقافية، واعادة التكيف .

أما الهجرات داخل القارة فانها كثيرا ما تظهر فى السينما ، وهذا أمر منطقى ، وتتعلق فى الواقع بجماهير كبيرة . هذه الهجرات لها أو سوف يكون لها نتائج خطيرة على الدول التى تستقبل جماهير المهاجرين ، وكذا على الجماعات التى تنتمى اليها .

والأبطال بوجه عام ليسوا مجبرين على الهجرة تحت ضغوط اقتصادية ، اللهم الا فى فيلمين : رسالة قروية ، وكوامى . والمدينة فى الكثير من الأحيان ملجأ للفتيات الحوامل (نياى ، والقدر) ، أو لفتى يطارده الجان (تحت شارة فودو) ، وهى تجذب الناس بطابعها العصرى ، وما تتيحه من حرية (سكتت الطبول ، وأمانيه) ، ومطامح (أبو سوان) .

وثمة موضوع آخر قوى ، ذلك هو الدولة ، والانتماء الى مجتمع شامل . ويعتقد الأوربى أحيانا أن فكرة الوطن لايمكن أن يكون لها تأثير على مناطق حديثة الحدود ، حيث « الرغبة فى المعيشة معا » ضعيفة ، تقاومها ضروب الاخلاص للقبيلة ، والأحقاد القبلية. حقا ، ان الوطن ليس له القوة الحماسية التى كانت له فى أوربا فى القرن التاسع عشر ، ولكنه اذا ارتبط بالتمسك بالكرامة العنصرية يزود السينما بموضوع هام ، وثمة مثال صغير يوضح ذلك : فمؤلف فيلم « واندا بين النار والماء » يصف زواج بطله مرتين ، بتصوير عابط يعرض علم « مالى » (يقصد علم جمهورية مالى) الذى يرفرف على دار عمدة « داماكو » (العاصمة) ، ثم يدخل القاعة ويصور العمدة وهو يتقلد وشاحة ذا الألوان الوطنية .

لقد خطر لى فى بعض التحقيقات بشـــأن السيكولوجيـا الاقتصادية أن المهنة والمشاغل التى تتعلق بها موضوع يكثر التفكير فيه ، وربما يوفر حوافز قوية لحملات التربية الشعبية ، وتشـهد الأعلام ، والعـروض العسـكرية ، والملابس الرسمية ، والأوسمة بوجود « فكرة عسكرية » فى العقل الباطن لدى المؤلفين • فهل من السخرية أن نقابل بين هذه الملاحظة وبين الانقلابات الكثيرة التى أتاحت للجيوش أن تستولى على مقاليد الحكم ؟ لقد خدم عدد من المؤلفين فى الجيش الفرنسى (أ • جاندا ، سمبين) • والاشارات الى الجيش انما تمثل عودة هؤلاء الى شبابهم فى أفلام تستخدم الذكريات على ما يبدو (اميتاى ، كاباسكابو) • ولكن لماذا اختار سمبين أن يبرز هوان سائق عربته بأن يعرض علينا حذاء شرطى وهو يطأ صليب الحرب الذى سقط من حقيبته ؟ وفى فيلم « يناى » لسمبين نفسه نشـهد جنديا سابقا سرح فأصـبح مجنونا وأداة للانتقام . يقتل رئيس القرية الذى صار زانيا بالمحارم • وسارزان ، كما يـدل عليه عنوانه ، قصة رقيب سابق اعتزل الخدمة ويريـد تعصـير قريتـه ، فيقلب الطقوس والأصنام ، ويؤدى به انتقام الأرواح الى الجنـون • ويتيح ضابط صف أوزبى لمورى مؤلف فيلم « الطبول » أن يثير ذكرى الزمالة فى الجيش • وفى « تماثل » يطلق بعض الجنود الرصاص على هدف فوق أقنعة • وفيلم الرسوم المتحركة « رحلة سعيدة باسيم » به بعض الاستعراضات العسكرية • نضيف الى هذه العناوين أشرطة الجيش فيها هو الموضوع المباشر للسيناريو ، منها : الاختيار ، سرقة بالاكراه فى لوسو ، اميتاى •

يقال كثيرا ان العصبية القبلية تهدد كل الدول الافريقية ، ويشعر الافريقيون أنفسهم بالقلق من ناحيتها • غير أن دراسة الأفلام لا تؤيد هذه المخاوف ، فما دامت القرية موجودة فان العصبية القبلية تبدو منسية • و « ثمن التحالف » اذ يكشف عن ماض انقضى يقدم أيضا مشاهد انتقام بين العشـــائر دون أن يذكر الوحدات السلالية بعناصرها التاريخية واللغوية والثقافية •

وتستخدم الأفلام كثيرا بالطبع رقصات « تقليدية » لابراز مراحـــل انتقاليـة أو للاشارة الى بعض الطقوس ، غير أن المشاهد لايشعر البتـة باهتزاز أوتار الوطنية القبليـة • والواقع أن المؤلفين ، على ما يبـدو واضـحا ، مواطنون متشبعون بالثقافة الحديثة ، وبذلك خرجوا من دائرة التقاليد •

هناك أبطال يتوخون التقاليد • ولكن « تلقين الايبوجا » الذى يقدم لبيير فى فيلم « التماثل » صورة للعالم والاله ليس تنظيما قبليا ، ولكنـه عمليـة « تلفيقية » (١)

(١) التلفيقية : هى الأخذ من مختلف المذاهب المتعارضة — المترجم

تتجاوز نطاق القبائل القديمة وتستهدف ديانة عالمية ٠ ويبدو أن السينمائيين لايعرفون تقاليد الأسلاف الحقيقية ، فانهم يلجأون الى فولكلور مجرد من أصالة الطقوس القبلية ويجمعون مقتطفات متفرقة من أعراق مختلفة ٠

وينبغي أن لا ننتظر من السينما أن تكشف لنا عن المعتقدات أو الأخلاقيات القديمة ، مثل تلك التي تبحث عنها الاتنوجرافيا العلمية ٠ بيد أن الأفلام توحد عناصر شتى في بنية جديدة ، فثمة تقاليد ليست كذلك في الحقيقة ، ولكنها تغدو قابلة للتصديق من كثرة ما اعتاد الناس تصديقها ، هذه التقاليد سوف تزود الثقافة التي تتولد في الوقت الحاضر بالأساطير الجديدة التي هي في حاجة اليها ٠ وعلى كل حال فمن ذا الذي يثبت أن الأساطير التي جمعها عالم الأتنوجرافيا بعناية وتدقيق ليست نابعة حديثا من تداخل مختلف التقاليد العرفية ؟ من ذا الذي يثبت أن « القبائل » التي يتناقل علماء الاتنولوجيا أسماءها ليست هي أيضا مجموعات مؤقتة من البشر ؟ هل أصولها عميقة بالدرجة التي تعتقد معها أنها كذلك ؟ هناك مجتمعات نشأت في المدن منذ قرابة أربعين سنة من الانتماء الى منطقة ادارية واحدة ٠ تلك التجمعات العرقية ، الاصطناعية اذا شئنا ، تصوغ روابط جديدة محترمة كغيرها من الروابط ٠ هذه العملية التوحيدية واضحة بنوع خاص في منطقة الغابات حيث الشعوب واللغات مجزأة للغاية ، مثال ذلك أولئك الذين يسمون أنفسهم « بحيريين » (سكان مناطق البحيرات) في ساحل العاج ٠ لذلك فان الموضوع السينمائي الخاص بالهوية الثقافية يغطي الفكرة القبلية أو يحل محلها ٠

وقد أجرت السينما الأفريقية اختيارا بين الأنواع التي تبدت لها ، اختيار له دلالته في ذاته ٠ فالنوع الهزلي استبعد بالكلية تقريبا ؟ وربما يدهش من ذلك مؤرخ السينما الذي يقابل بين الانتاج الافريقي الناشيء وبين الانتاج الأوربي في بداياته ٠ فالواقع أنه منذ فيلم « يرش الماء فيصيبه الرشاش » وجدت السينما مكانها في الأكواخ المتنقلة حيث تقدم الأفلام الهزلية ٠ أما السينما الافريقية فانها لم تقدم حتى الآن سوى كوميديا واحدة « أمانييه » ، وهو فيلم من ساحل العاج لعام ١٩٧٢ ٠ هذا الاختيار المقصود يجب أن يدرسه بعناية « البيض » الذين كثيرا ما يظنون أن البشاشة والمرح يميزان الانسان الافريقي ٠ والضحك في أفريقية يخفي غالبا شعورا بالضيق أو القلق أكثر مما يدل على الابتهاج ، ويكفي للاقتناع بذلك أن نسمع في « شيطان » ضحك « جاندا » الأقرب الى الصهيل منه الى الضحك ٠

وفي فرنسا وايطاليا ، كما في الولايات المتحدة الأمريكية ، زودت « الفريسكات » (التصاوير الحائطية) التاريخية العديد من الأفلام بمادتها ، من « مولد أمة » الى « موت الدوق دوجيز » ، بالاضافة الى عدد كبير من أفلام الآلام ٠ (التي تصور آلام المسيح ـ المترجم) ٠ ولم يلهم التاريخ والملحمة التاريخية السينمائيين الافريقيين بالمرة ٠ وقد حاول فيلم كونجولي (نسبة الى الكونجو) بعنوان « ثمن التحالف » أن يصف العصور القديمة ، واجتهد المؤلف أن يكتشف ديكورات لاتتسم بمفارقات تاريخية ٠ ويعيد

المبيد م . ألأسان النيجيرى ابتكار كل الأنواع الفنية ، ويؤلف فيلما من صور متحركة، وهو أيضا من نوع « الوسترن » اسمه « سمباجانا » ، عن أساطير بلده التاريخية ، وذلك قبل أن يصور أسطورة الفتاة التى ضحى بها قربانا لجن المياه فى فيلم « تولا » ، وهو انتاج مشترك ألمانى نيجيرى . ونشهد فى « سيدو » لسمبين فيلما تاريخيا ، مع أن علم التاريخ استخدام فى هذا الفيلم بتصرف كبير . وقد تحمل مشاعر الاستقلال والاهتمام بالهوية الثقافية على الاهتمام بالتاريــــخ والتنقيب فى الماضى ، الا أن هذا الماضى بعيد جدا ولا يلائم الظروف الدولية الحالية . ثم ان الحضـــارات القائمة حول تقديس الأســلاف لاتتواءم مع فكرة التطور التاريخى . وكل انسان يريد أن يصوغ سلوكه حسب السلوك فى الزمان الماضى ، وكل تغير أو تطور مرفوض باعتباره الحادا .

وأفلام المغامرات نادرة جدا ، الأمر الذى لايثير دهشتنا ، لأن استخدام العنف أمر غير مقبول كما رأينا . ثم اننا لانجد دراما سيكولوجية ، وهذى نتيجة الاحتراز من النزعة الفردية . والنـــوع السائد هو الدراما الاجتماعية ، أو الكوميديا الاجتماعية . وتفسير ذلك أن المؤلفين قد اختاروا أن يكونوا مربين لشعوبهم ، فوصف مشاكل المجتمع ومحاولة حلها أمور تدخل تماما فى اختصاصهم .

ويراول الكثير من الافريقيين بشغف الرقص والموســيقى ، ومـع ذلك فالملهـاة الموسيقية لم تجذب البتة أى مؤلف . ألم يرفض هذا النــــوع الفنى أيضـا بسبب الاهتمام بالأمور الجدية وحدها ؟

لقد اختار كل المخرجين المهاجرين الى فرنسا الفيلم السياسى للعتبير عن أنفسهم . وهذا أمر يسهل فهمه : فهم اذ يريدون التعبير عن المشـكلات المشتركة لدى مواطنيهم كان عليهم أن يعالجوا الوضع القانونى للمهاجر . أما فى بلادهم فالمخرجون لم يتبعوا هذه الاتجاهات . وفى كتاب عن السينمائيين السود يوجه « هنبيل » أسئلة الى المؤلفين الافريقيين ويسجل اجاباتهم .

ومع أن الأسئلة موجهة بكيفية جذابة بعض الشيء فان الكثير من المؤلفين لايتابعون المستجوب الذى يريد أن يدفعهم الى شجب الامبريالية والاستعمار وما الى ذلك . وقد صرح « سمبين » بأنه سئم « السينما الدعائية » . وبذلك مؤلفون آخرون أن التصدى لاستغلال البيض اعتمادا على رابطة أخوة قائمة بين السود أمر يثير السخرية . ويصرح آخرون بأنه من الضرورى الاسراع بتحليل عيوب المجتمع الأسود .

ونظرا الى الفقر فى الامكانيـات ، أو ربما من أجل البساطة المقبولة ، يستخدم المؤلفون الأفريقيون القليـل من الديـكورات المصطنعة أو المبنية ، ويتجهون صـوب الديكورات الطبيعية التى تتيح للمشاهد الأجنبى أن يتعرف عـلى المناظـر الطبيعية . ليس هذا لأن السينمائيين يجدون فى ذلك متعة خاصة ، فمن النادر أن تتلكأ الكاميرات طويلا لتصوير مناظر طبيعية ، وينبغى التنويه بقلة هذه « المستويات الشاملة » حيث توضع الشخصيات فى اطار طبيعى ، وكسهم الأنهار والجبال فى ملحمة « الوسترن »

من هجوم الفرسان ، الى الحملات البحرية الجريئة • والولع بالطبيعة ليس من المشاعر الذائعة في أفريقية ، وكثيرا ما يعتقد البعض أن الأدغال والعالم الذى لايسكنه بشر عامرة بالجان الذين يجب تهدئتهم • وفى فيلم « شـيطان » يغدو الساحر مجنونا لأنه اعتقد أن الأشجار ترد على تحياته الشعائرية • والحيوانات المتوحشـة موجودة ـ فى أقفاصها بحدائق الحيوانات ـ فى باماكو نى فيلم « وامبا » أو فى « ينامى » فى فيلم « شيطان » • ومرة واحدة فقط نرى حيوانات حـرة طليقة ، زرافات هاربة مختلطـة بقطعان من البقر تجرى أمام رعاة بقر زائفين فى « عودة المغامر » •

ومع ذلك يقوم البطل فى فيلم من جابون برحـلة طويلة يعبر فيها نهرا يذكرنا بفيلم « بييرو المجنون » • ويجب أن نذكر ان جابون تتميز بتأثير غربى قوى ، والسينما بها شاهد على ذلك ، مع ما فيها من تحريات عن الهوية الثقافية ، ومن اثارة جنسـية نسبية • والنهر ، والماء بوجـه أعم ، هو العنصر الطبيعى الذى يعرض أكثر من غيره مقترنا فى الكثير من الأحيان برموز نسـوية ، الأمـر الذى لعله يفتن جـونج (١) • والشجرة ، حين تصور تصويرا « بانوراميا » (فى منظر شامل ـ المترجم) صـاعدا أو نازلا ، تزود المشهد بعلامات للترقيم أو رموز للتنظيم • واذا اقترنت بشمس مشرقة أو غاربة فانها تتيح متابعة مرور الوقت ، ومجابهة ماهو مؤقت بما هو دائم •

والمخرج لايقدم للمشاهد مرأى الطبيعة كما يتمنى أن يراها ، من أنهار فياضة ، وأشجار ضخمة ، وغابات كثيفة تبعث الضيق فى النفوس ، ووحدة رتيبة •• ولكنه يقدم ما هو أثمن من ذلك ، يقدم شهادته كانسان بازاء العالم • وقلما توجـد الطبيعة (فى الفيلم) ، أولا لأن السينمائى ، فيما عدا بعض الاسـتثناءات ، من أهل المدن ، ثم لأن هذه الطبيعة مقدسة ومثيرة للقلق حين لاتكون مستأنسة •

ألا : ينبغى لنا أن نمضى شوطا أبعد ، فى العصر الوسيط كانت النصب التذكارية موجودة بذاتها ، فلا تبرز فى الاطار الذى يحيط بها أو فى البراح الذى هى فيـه ، أو فى منظر الشارع • وفى التصوير لا يتكشف الحيز الخارجى الذى لايظهر فى الصور منذ زمان بعيد الا فى المناظر الطبيعية المتخيلة التى توفر منافذ فى خلفية اللوحـة ، وتبقى مع ذلك بعيدة عن الحياة اليومية : فالبيوت بمصاريعها الداخلية ولوحاتهـا الزجاجية لاتتيح رؤية الشارع • ثم ان ضيق الشارع يجعل منظره غير ممتع • ترى هل كان أجدادنا يعيشون كما يعيش قصار النظر ، وليس لهم آفاق بعيدة ؟ يبدو أن

---

(١) جونج : كارل جوستاف : طبيب وعالم نفسانى سويسرى (١٨٧٥ ـ ١٩٦١) احد مؤسسى التحليل النفسانى ـ المترجم

السينما الافريقية قد اتخذت هذا الاتجاه • والمنظر الطبيعي ، وهو من ابداعات التصوير في القرن التاسع عشر ، ولعله من فنون البندقية ، ليس مطلوبا في السينما الافريقية ، فاذا ظهر فان المتفرج يتلقى منظرا فجا ، لم يطوره المؤلف أو يمنعه •

ومن النادر أن تبنى ديكورات ، فان ضيق الأكواخ ومساكن قرى الصفيح • تجعل من العسير لسوء الحظ تصوير سلسلة من المشاهد • وفيما عدا بعض المشاهد النادرة ، كما في « موناموتو » و « الانتداب » لايعرف المتفرج ما بداخل مساكن الفقراء • وعلى العكس من ذلك تصور البيوت البورجوازية ، ونشـهد بزخرفهـا انتماء المخـرج أو الشخصية الى القارة الافريقية • هذا التأكيد للهوية يبدو أحيـانا أكثر تكلفا منـه طبيعيا ، وأكثر تميزا بالطابع السياسي منه بالعمق • من ذلك مثلا : منضدة يشـتغل عليها طالب ، ثبتت أمامها بالدبابيس صور لبعض رجال السياسة « الحكام » من ماو الى سيكوتوري ، وعلى باب رجـال الأعمال ثبتت خريطـة لافريقية ، وعلى الحوائط أو الرفوف قناع تقليدي أو بعض التماثيل الصغيرة • ولم يلحظ المؤلفون أنهم يرسمون بذلك مظاهر خارجية للناس رافضـين أن يتغلغلوا في أعماق النفوس • وحين يقودنا « جان رينوار » الى قائد معسكر للاسرى يؤدي دوره اريك فون شتروهايم » ، يستخدم بعض التحف ليحيطنا علما بسيكولوجية الشخصية • وفيما وراء الوظيفة ، وظيفـة العسكري ، الارستقراطي الاجتماعي ، فانه يجعلنا نخمن السمة العاطفية التي تتجلى في القفازات السود ، والذكرى التي تثيرها سدادة شمبانيا •

هنا الديكور صامت ، تسيطر عليه الفصاحة المفرطـة ذات الطابـع الافريقي • وانا لنجد فيما سجله مؤلف دراسة عن الطلبة الافريقيين أن أحاديثهم في أساسـها سياسية ، وأن ضروب الحنين تتجه الى المجتمع القروي ، لا الى شخص أب أو أم أو أسرة انقطعت صلة الشاب بها • ولايبحث الطلبة عن تعبير شخصي ، ولعلهم يتهربون منه ، ويستبدلون به تعبيرا سياسيا ذا نمط متميز • ويفعل الأوربيون الشيء نفسـه ، ويتجنبون العلاقات الحقيقية العميقة عندما يتكلمون عن الجو أو الألعاب الرياضية •

هل السينما ، كما يقول البعض أحيانا ، هي الفن الذي يطوى الزمان تحت ارادة الانسان ؟ لم يبتكر السينمائيون الافريقيون أساليب جديدة للتعبير عن الزمن ، غير أن أصالة القرينة تحمل المتفرج على التفكير في الموضوع • ان زمن الافلام الاوربية هو زمن فردي ، ذلك الذي يتعلق بحياة الابطال • أما الزمن في الافلام الافريقية فانه في أغلب الاحيان زمن ثقافي ، مرتبط بالتقاليد القديمة ، ويراد الالتقاء به : فهناك انتقال في الفضاء يتيح حل هذه المشكلة • فالابطال حين يعودون الى « القرية » يبتعدون عن العصر الحديث ، ويدنون من زمن لم يزل هو العصر الذهبي ، عصر الأسلاف الذي يعتبر أن أسلوب حياتهم لم يزل مستمرا عند أهل الريف • والفعل السينمائي في مختلف الافلام ليس الا استطرادا خاويا ، فبعد حل العقدة تعود الشخصيات نفسها الى ممارسة حياتها السابقة قبل مقدمة الفيلم ، ناسية الدراما التي جرت منذ هنيهة ، ويجري كل شيء في زمن دائري تعود فيه الحياة دائما سيرتها الاولى ، مع بعض الفروق الطفيفة في

التفاصيل • وفى أشرطة أخرى يبدو الزمن بمثابة ســـياق خطى ، ولكنه الى جانب دنيانا هذه عالم غير مرئى ، عالم الأرواح (فيلم : عـلى الكثيب) ، أو الأحـــلام ، أو الجنون ، عالم له واقعيته الخاصة •

ومهما كان العصر الذهبي فى الزمان الماضى ، أو كان المستقبل المنشىء للتقدم ، أو الزمن الذى يقاس ببدايات تتكرر أبد الآباد ، فان السينما الافريقية مطابقة لطبيعتها، تنزع المتفرج من مشاغله الفردية وتلقى به فى حركة زمنية تتجاوز نطاق الحكاية الطريفة وتصل الى نطاق القصة الثقافية •

ومع أن اسهام أفريقية فى الفن السابع كله لم يزل الى الآن محدودا فانها تقدم للسينمائيين مثالا لبعض ضروب الرفض • ذلك أنه يمكن عمل أفلام دون الاستعانة بالعنف والاثارة الجنسية وتمجيد الانسان • حقا ان قوة الحدث تتأثر من هذا التقشف، وبخاصة من تلاشى البطل ، أى الشخصية الرئيسية التى تتسق حولهـــا السينما الكلاسيكية كل شىء • والموضوعات التى تعالجها السينما الافريقية لاترتبط بما يعبر عنه المؤلف ، وتتجه ارادة السينمائيين الى خدمة شعوبهم ، ومن خلالهم نشهد صورة للمجتمع الافريقى بمخاوفه وآماله •

وبعد أكثر من ستين سنة من التطور عرفت السينما العالمية أنماطا أتاحت للانتاج السينمائى حتى السنوات الأخيرة قدرا كبيرا من اليسر والحرية • ويتجلى بعض العسر فى كل من الفيلم والقصـــة ، وربمـــا لم يعد الجمهور والمؤلفون يعرفون الى أين هم سائرون • وفى امكان الانتاج الافريقى أن يساعد على مراجعة الآراء ، بأن يكون مثالا لسينما لاتنطوى فى القوالب الكلاسيكية •

وقد حاول هواة السينما زمنا طويلا أن يحيطوا بشخصـيات المؤلفين ، ولعلهم يشجعون بذلك ضربا مفرطا من الحذلقة والتصنع • والمؤلفون اذ يرفضـــون القواعد الفنية الراسخة البنيان ، وينصبون أنفسهم مربين للشعب ، فى مقـدورهم أن يحثوا السينما العالمية على العودة قليلا الى نضارتها وتألقها •

ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبي	العدد وتاريخه
● هل يمكن انتهاج الأسلوب العلمى فى مشكلة الايمان بالغيبيات ؟ تحليل منطقى للمشكلة البيئية فى أوسع معانيها . بقلم : فاسيلى ف . ناليموف	Is a scientific Approach to the Eschatological Problem Possible ? By : Vassili V. Nalimov.	العدد ١٠٧ عام ١٩٧٩
● هل تدفن الفلسفة من يحاول دفنها فى القبر بقلم : جون دى لوكا	Kill Philosophy Bury its Undertakens ? By : John De Lucca	العدد ١٠٨ عام ١٩٧٩
● المؤسسات الخيرية المسيحية والأسلامية فى العصر الوسيط بقلم : وليام ر. جونز	Les fondations pieuses au Moyen Age, dans la chrétienté et dans l'islam. By : William R. Jones.	العدد ١٠٩ عام ١٩٨٠
● أسهام السينما الأفريقية الزنجية وتأثيرها بقلم : جاك بينيه	Apport et influence du cinéma négro-afician By : Jacques Binet	العدد ١١٠ عام ١٩٨٠

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨١/٣٨٥



العدد الرابع والخمسون
ـ السنة الخامسة عشرة
اغسطس / اكتوبر ١٩٨١

تصدر عن: مجلة رسالة اليونسكو
ومركز مطبوعات اليونسكو
١ ـ شارع طلعت حرب
ميدان التحرير ـ القاهرة
تليفون: ٧٤٢٥٠٢

محتويات العدد

● الطاعون والكآبة والشيطان
بقلم: فرانسواز أزوفى
ترجمة: ابراهيم البرلسى

● وضعية المستقبل والعالم غير المرئى
بقلم: رايموند روير
ترجمة: محمد جلال عباس

● عند التقاء الانسان مع ذاته
بقلم: سيد وحيد الدين
ترجمة: د. عبد الفتاح الديدى

● رمزية الالوان فى التراث اليهودى وفى التصوف
بقلم: جرشوم شولم
ترجمة: د. محمد كمال جعفر

● البيولوجيا بين السلطة والمسئولية
بقلم: جوئيل دى رسناى
ترجمة: امين محمود الشريف

● نمو مدينة وارتقاء التسامح الدينى بها
حالة مدينة نويفيد على نهر الراين
بقلم: والتر جروسمان
ترجمة: أحمد رضا محمد رضا



نتج عن ظهور العلم أن حدث تقسيم رئيسى بين أدوات التعبير التى اظهرها وبين تلك التى أنكرها . ولم يكن من الممكن فى القرون التى سبقت نشأة العلم احداث مثل هذا التقسيم ، ولو انه كان أمرا مرغوبا .

وقد استخدمت المراجع الطبية فى عصر النهضة التى حللت الطاعون والكآبة مستخدمة تعبيرات لم تكن تختلف عن تلك التى استخدمها رجال الدين (والاطباء أحيانا) فيما يتعلق بالاشارة الى الشيطان . وحيث أن الامر كان موضوعا تخيليا فى الحالة الاولى بقدر ما هو فى الثانية فاننا نستطيع محاولة الربط بين هذه « الموضوعات » الثلاثة بثلاثة أشكال من سوء الحظ ، تعالجها لو كانت كلها ترتبط بمستوى واحد من التعبير وليس مثل هذا القرار تعسفيا على الاطلاق ، فهو يبدأ تحركا كاملا استهلاليا من تقارب ملحوظ بينها بصرف النظر عن تنوعها . والحالة كما لو انها أتاحت اختلافات فى عدد معين من الموضوعات ، اختلافات يتطلبها

الكاتب : فرانسواز أزوف

ولد عام ١٩٤٥ حاصل على مؤهل عال فى الفلسفة ويعمل فى الوقت الحاضر فى تاريخ الطب والنشاطات العقلية تحت عتبة الوعى مباشرة فى الفكر الفرنسى فى القرن الثامن عشر . وقد نشر كتب عديدة

المترجم : إبراهيم البرلسى

مستشار فى الادارة وكبير خبراء الامم المتحدة سابقا

منطق التخيلات التى سوف نحاول توضيحها هنا بعرض الفئات العديدة التى تهيىء نقطة انطلاق لاعمال المنطق .

فاذا تحركنا من المدرك الى المتصور فسوف يكون اللون الاسود هو الذى يشترك فيه كل من الشيطان والكآبة والطاعون . اذ لا شك أن السواد يتلاءم معها وانه اشارة الى كل اشكال الرعب ، ولكن فى هذه الحالة تعنى صفة السواد اكثر من مجاز . ويمكن أن توضح أنه فى الحالات الثلاث نتيجة لعملية معينة وليس مجرد أسلوب فى التعبير .

وهناك على الاقل ثلاث طرق لانتاج اللون الاسود كل منها يتلاءم بصفة خاصة مع واحدة من الحالات الثلاث التى نبغى أن نقارن بينها فى التحليل الحالى .

وأول هذه الحالات واكثرها وضوحا هى التى تجفف وتكثف او تركز مادة معينة . فهنا السواد ، الذى هو نتيجة عملية التكثيف والتركيز البالغ،

هو الاعتام الى اقصى درجة أو قل اذا شئت الشفافية الى اقل درجة ، فاذا كان هذا التعرف على اللون باستخدام درجة الشفافية فالهواء شفاف بالتعريف ، ويمكن أن ينسب بوضوح الى اللون الابيض ، فى حين انه عند النهاية الاخرى حيث يبدو الضوء غير قادر بالمرة على الاختراق نجد الارض كنموذج للسواد بسبب انها « فى كل النقاط مضادة للهواء الذى يكسب الاشياء المختلطة البياض ويحولها الى الشفافية ، ومع ذلك فاذا كانت عتامة الارض البالغة هى سبب لونها فليس لنا أن ندهش اذا استطعنا أن نخرج هذا اللون صناعيا بأن نطرد من جسم ما الرطوبة التى يحتويها ، ثم بتخفيف الرطوبة المركزة سوف نحصل على لون أخف . وسوف نكون فى هذا نعالج مادة جمعت وركزت من خلال عملية تجفيفه ، ومن ثم تنسب الى الارض . ويمكن أن نصل الى مثل هذا التبخير لكل الرطوبة والى أعلى درجة من خلال « الطبخ » وهو اختزال بالحرارة ، ومن الواضح أن أفضل الامثلة على ذلك وأكثرها ثباتا هو لون الفحم النباتى . « والسواد الذى يوصف بصفة عامة بأنه كريه الى أقصى حد مثل مرض الحمرة أى مثل الفحم النباتى » . والاحتراق يولد جسما أسود جافا مركزا ومعتما ، والسواد هو أول كل شىء نتيجة للتكلس .

وعلى هذه الشواهد ، فان الطريقة الاولى فى انتاج اللون الاسود تتلاءم مع الكآبة . ومن بين الاخلاط الاربعة فان اللون الاسود هو الذى يتمثل بالارض بسبب برودتها وجفافها وكثافتها . ودون أن ندخل فى تفصيلات عن السمات المرضية للكآبة نقول بوجه عام انها توصف بأنها ناتج الحريق ، أى أنها من مخلفات التكلس . وقد لا تكون الاختزالات المتوالية التى تكرن الاخلاط الاربعة مؤثرة اذا كانت عنيفة جدا ، او اذا كانت مادة الكآبة مقاومة للمعالجة . وفى كلتا الحالين حصلنا على منتج كان « اكثر تماسكا وكثافة فى كل أجزائه » .

وينبغى أن نلاحظ فى هذا الخصوص أن اللون الاسود للاخلاط الاربعة الكئيبة هو علامة على النوعية الطبيعية أقل منه نتيجة لعمليته ، وقد ثبت أن هذا من واقع ان كل الاخلاط الاربعة يمكن أن تصبح سائلا أسود عندما يكون قد جرى عليها هذا التغيير بواسطة الاحراق . مثال ذلك أن سائل الصفراء يتحول الى السواد بواسطة الاختزال : « وبهذه الطريقة فان النوع الاخير من الصفراء هو الذى أصبح أسود تماما ... وهو يشبه فى تماسكه ولونه مادة « الزفت » ، أما فى خواصه وآثاره فانه أسوأ بدرجة لا تقارن من النوع الآخر الذى نتج عن الكآبة » ، وبعبارة أخرى فان اللون هو الذى قاد التحليل : والكآبة خطرة لانها سوداء وعصارة الصفراء متى تحولت الى السواد تصبح اكثر خطورة . وقد كان التحليل

النوعي باستخدام اللون عظيما بحيث انه عندما اراد هنريش كورنيلوس اجريبا أن يصفه فى مواجهة مارسيليو فيسينو لم يستطع أن يعزوها الى « العصارة السوداء التى هى شيء مزعج وكريه » ولكنه أسندها الى « عصارة بيضاء وطبيعية » .

وعلى ذلك فان التركيز البالغ لهذا المنتج المتبقى يتضمن السواد ويمكن أن نتتبع تماسك هذه الصورة فى نص تمكن فيه فيسيتو ان يجمع بين التركيز العقلى والكآبة والارض : بحيث يستطيع « تحصيل العلوم » ، وعلى العقل أن ينسحب من الخارج ويظل فى مركز الرجل ، « والانسحاب الى المركز والبقاء ثابتا هناك يلائم الارض بصفة أساسية ، التى تشبه كثيرا وبالتأكيد الخليط الاسود » . وعلى ذلك فان الرجل الصارم رجل كئيب حيث انه هو نفسه يحقق هذه الصرامة التى تتميز بها الارض لانه يتجه باستمرار نحو مركزه هو .

ومع ذلك فان من الخطأ الاعتقاد بأن الحرارة هى الوسيلة الوحيدة لايجاد اللون الاسود ، فالبرودة لها القدرة نفسها لاحداث الانكماش والتجفيف الضرورى لتكوين هذا اللون ، « فالبرد والاحراق من خلال الانكماش يطرد الرطوبة الزائدة ويجمع الاجزاء الارضية » . وبذلك فان هذه العصارة السوداء قد تكون نتيجة نوت من التحجر وكذلك التكلس .

والاغلب انه اذا كانت خاصية انتاج اللون الاسود يمكن أن تنسب الى البرودة فذلك بسبب ان البرودة تعرف بغياب الدفء الحيوى . فان كانت البرودة هى العلامة الدالة على الموت بالنسبة لاغلب الاحياء فان السواد هو دلالته التقليدية ومؤشر . وذلك هو السبب فى أن الدم يكون بلون النار وهو يجرى فى الجسم ويصبح أسود اللون عندما يتدفق من الجسم ويفقد حرارته الطبيعية . « ويقال أن الموت أسود لان الجيفة تصبح سوداء كالفحم تماما ، عندما يجمد هذا الدفء الحيوى الذى يغذى الجسم » .

وسواد الشيطان يوحى بالرهبة ، وهو بلا شك يوضح بطرق اخرى كذلك . أليس الشيطان أمير الظلام وصورة الشر وانكار النور ؟ ولكنه ايضا يشير الى الموت ، وجسده بارد كالجيفة ، وربما لم يكن سواده أقل ارتباطا بافتقاد دفء الحياة عنه بحقيقة أنه تجسيد للشر . واكثر الامثلة دلالة على هذا هى أن سائله المنوى بارد كالثلج . والنساء المتهمات اللاتى اعترفن بالاتصال بالشيطان وافقن بلا استثناء على هذه النقطة . وحيث أن خاصية المنى هى الدفء حيث انه ينقل الحياة ، فان المنى البارد هو علامة المحاكاة الشيطانية المميتة .

ولكل هذه الاسباب فانه ليس مما يثير الدهشة اذن أن الشيطان يصور فى كل الحالات بلا استثناء بالسواد . فجلده ولحيته سرداوان . وهو يلبس السواد ، وقبعته وسرواله أسودان ، والحيوانات التى يختار أن يتجسد فيها قطة وخراف سوداء . وعندما يسبت السحرة (أى يصيرون فى يوم السبت) فكل الاشياء سوداء من المذبح الى كأس القربان الى كأس النبيذ . ولكن الشيطان هو لون الكآبة ،، ومنه نحس انه راغب فى الانضواء تحت الابخرة المظلمة للعصارة السوداء .

واذا ظهر السواد عندما تخرج الحياة والحرارة من الجسم فلن ندهش من أن نراها تصحب هذا النوع المعين من التعفن الذى هو الطاعون . وهذا هو الاسلوب الثالث للحصول على السواد بالارتداد الى فقدان الشكل اى الاضمحلال ، وقد عرف جاك أوبرت التعفن بهذا الاسلوب « التعفن ليس الا تخريب وفساد المادة الرطبة والدفء الطبيعى المناسب له ، ويبدأ مثل هذا التخريب من حرارة غريبة » . وبينما يتميز السواد الناتج من الاحتراق بالتجفيف ، وهذا ينتج من فقدان الحرارة الحيوية بالبرودة، فان هذه الطريقة الثالثة تعرف بصفتها الرعبة ، ومع ذلك فالتعفن هو أيضا عملية طبخ ولو انه يصنع « بحرارة غريبة » . وينشأ من هذا الاحتراق انواع الفحم التى تتكون من دم سميك فاسد محروق » هذا الدم « يتحول الى السواد والاحتراق من خلال العفن » . وعلى ذلك يبدو اللون الاسود من العلامات الدالة على الطاعون « لسان أسود جاف » ، « شفاه تميل الى السواد » ، « أظافر سوداء) ، وأخيرا يصبح الجسم بأكمله أسود عندما يصل المرض الى مرحلة متقدمة .

وتبدو الكآبة والشيطان والطاعون جميعها فى أقنعة سود . وفى الحالات الثلاث تقدم عملية معينة من التغيير توضيحا لانتاج هذا اللون . فاذا قدمت الموضوعات الثلاثة على أنها سوداء فلا شك ان هذا بسبب انها تثير عدم الارتياح الذى يرمز اليه هذا اللون ، وبهذا المعنى فان المتخيل هو أساس المدرك . وبعمق أكثر فانها أيضا قاعدة المتصور حيث انه ينشأ عنها اختراع عمليات معينة تعطى بيانا عن كل من الثلاثة ولكنها صحيحة أيضا بصفة عامة .

ومع ذلك فاذا كان التعفن ليس الا واحدا من الطرق الثلاث للحصول على اللون الاسود فان هذا المفهوم من وجهة نظر اخرى يمكن أن يتوسع فيه بحيث يشمل مجاله الانواع الثلاثة جميعها . ويرتبط مفهوما السم وفيروس العدوى بهذه المواصفات التى تستند الى خواص خيالية ذات مستوى .

فاذا استخدمنا تعريف امبرواز باري للسم وهو : « السم شيء له القدرة على ان يحارب ويكسب عندما يدخل أو يؤثر على جسم الانسان » فالسم قوة ضد الحياة . ومع ذلك فان ما يتميز به هو تأثيره : « فالسم يحول الجسم وأعضاءه التى يلمسها الى طبيعة خاصة وسامة) .

والخاصية التى يتميز بها هذا السم هي انتشاره وامتداده خلال الجسم الذى يدخل اليه . فالسم نوع من التعفن يتغلب على العضو الحي ويتلفه. ولم ينسب كتاب عصر النهضة كل الشرور الى السموم بل انهم طبقوا هذه التسمية على الطاعون والشيطان . وكلاهما سم ، أولا لسبب انهما عدوان قاتلان للحياة الانسانية ، وأيضا بسبب انهما يسيران فى طريق مماثل : عدوى مهلكة ، عدوى شريرة تدخل غدرا وخلسة الى السم وتستولى عليه بسرعة ، ولا تكتشف الا متأخرا بعد فوات الفرصة . ويمكن ان يطبق وصف بير بيجراى عن تقدم الطاعون على هجمات الشيطان : « وان نتكلم الآن عن هذه « الامراض» التى تدخل الى الجسم خلسة متخفية وبمجرد اللمس تدمرنا وتؤذينا لانها ضد طبيعتنا ومعادية لها حتى أن شرها الخالص يدمرنا رويدا رويدا دون أن يظهر الى ان تكتمل قوته ونشاطه فينتشر ويدمر ويقضى على وظائف الجسم جميعه » . وهذا نص يثير الاعجاب ، فيصبح من حيث ثراء ودقة الصور المزعجة ، انه أيضا يمكن ان يستخدم كذلك لتوضيح الشعور الحالى حول السرطان . فالشيطان والطاعون ينتشران كالسم ويحولان الوسط الذى ينتشران فيه الى مادة على ذلك المستوى من الفساد والوبائية . وفى حالة الطاعون والشيطان هناك ميل الى التوسع فى الامتداد والانتشار حتى أن مصطلحى « معد » و « وبائى » يعتبران دقيقى التعبير . والشيطان يمثل الشر والتصميم على تحويل أكبر عدد الى عقيدته المضادة ، ويتمثل فى الطاعون باتجاه الى الطبيعة . والعدوى هى « نوع من التعفن » « افساد للمادة المركبة نفسها » . ولهذا السبب نستطيع أن نفهم جيدا ان مايعرف به الطاعون هو طبيعته المعدية جدا . وقد قال فرانسسكو فرانكو : اننا لا نستطيع أن نعرف الطاعون بأنه « مرض خبيث لا يؤدى الا الى وفاة فرد أو اثنين » ، ومع ذلك فان ذلك يمكن أن يقال عن خطط الشيطان الذى يدنس الهواء الذى يحيط بالناس ثم يصل الى القلب عن طريق الشرايين « ثم تنتشر العدوى خلال الجسم جميعه » وبهذه الطريقة يسحر الجنس الانسانى المسكين » .

ومن ثم فقد كان لاطباء عصر النهضة ما يبرر تشبيه الطاعون والشيطان بالفساد والتعفن . وفوق ذلك الم يكن للشيطان ولع بالجيف

والحمآت وأكوام الاسمدة ؟ الم يكن يخلف وراءه أحيانا رائحة « فى غاية النتن » ؟ الم تكن رائحة أنفاس السحرة (قوية وكريهة) حتى انها تعدى الاطفال فى السن المبكرة » ؟ أما عن الطاعون فلسنا بحاجة الى من يذكرنا بأن سببه الاشياء المزفورة «من المقابر الموبوءة والمحبوسة ، وكذلك من البحيرات والمستنقعات والبرك والطين والوحل ذى الرائحة الكريهة والكهوف الموبوءة ذات الرائحة النتنة) ومن « الابخرة الكريهة الرائحة التى تنبعث أحيانا من الاجسام الميتة التى لم تدفن » .

فاذا لم يكن خلط الكآبة فى حقيقته سما فان هذا لا يمنعه من أن يكون بغيضا . وان احراق هذا الخلط لا يبعد به عن الفساد ، وبدقة أكثر فان خلط الكآبة يمكن أن يجفف لنقص فى الحرارة ،وفى هذا يكون قد انتقل مباشرة من حالة الخام الى الجفاف أو الحرارة المفرطة . وبذلك فاننا نعالج مادة فى حالة تعن تسبب الاشياء المزفورة منها هذيان الحمى . وهى اذا تحللت بسرعة فانها ــ وفقا لرأى أحد أطباء القرن السابع عشر ــ تسبب الجنون ، ولكن اذا كان التآكل بطيئا نشأت عنه الملاخوليا أو الكآبة . أما الهستيريا فانها ترجع الى « خلط الكآبة الذى تركز وأصابه الفساد ثم تغير بعد فترة وجيزة وأخذ يتدهون تدريجيا ، وخلال عمليات تخمر متعددة وتغيرات من سىء الى أسوأ أصبح غريبا تماما » . وكثيرا مايشبه خلط الكآبة بالصديد الذى جمعته الاعضاء المختصة : الرحم بالنسبة للنساء ، والطحال فى الرجال الذى يعمل وفقا لتعبير أفلاطون الرائع : « للمحافظة على الكبد مضيئا ونظيفا » ، « وهو كالاسفنج مقصود به أن ينظف هذه المرآة ويجعلها دائما جاهزة للاستعمال » .

وعلى ذلك فقناة الصفراء ، السوداء ، التى ليست سامة بطبيعتها ، تتحول من خلال التعفن الذى يجرى عليها الى مادة تخمير تسبب العدوى أو تتحول الى نوع من السم . وتتضح الحالة الثانية فى داء الكلب الذى يفرز سما خطيرا « معديا » وأسوأ من سم الطاعون « تكون من أجسام مؤذية توجد فى أخلاط الكلاب والذئاب . ومرض الكلب (الذى يشكل مرض الاستئذان نوعا منه) هو شىء بين الطاعون والكآبة . « والمريض بداء الكلب يشبه المصاب بالطاعون فى هياج الحمى ، ويشبه المصاب بالكآبة فى أخطائه » . ومن ناحية أخرى فان الانحلال السوداوى يهيىء بيئة صالحة للعدوى الوبائية . ويذكر ذلك بدقة مارسيليو متيسيينر فيقول : « مثل هذا البخار لا يمسك الا بهذه الاجسام الملوثة بالاخلاط التى تسبب تخلق الحمى وتسبب الالتهاب والاضمحلال » ، وهو يحدث فى مكان آخر عمل السوداوى الذى يحدث العدوى بسبب طبيعته الارضية . وسوف

يقول هذا أيضا فراكستورو في نظريته المشهورة عن العدوى عندما يظهر أن جراثيم العدوى بسبب لزوجتها تلتصق « بالاخلاط التي هي شبيهة بها » وبصفة خاصة بالعصارة السوداء . وعلى ذلك فانه مما يثير الدهشة أن بعض المؤلفين يرى الكآبة وكأنها مرض معد .

ومن ثم فان الطاعون والكآبة والشيطان تشترك كلها في التعرض للعفن بدرجات متفاوتة . وفيما يتعلق بالاول والثاني فان مركزهما يحدد بالرجوع الى المصطلحين المتناقضين « خام » و « مطبوخ » . وقد استخدم ليفي شتراوس عددا من الاساطير لاظهار دور نار الطبخ في ازالة الخطرين المتماثلين وهما فساد وتكلس الطعام . « ونار الطبخ تمنع حدوث تفكك كامل ، وتجمع بين الشمس والارض ، وتحفظ الانسان من عالم الفناء الذي سوف يكون نصيبه اذا كان على الشمس أن تختفي فعلا . ولكن هناك ما يعترض هذا الوجود الذي يعني انه يبعد المخاطرة باقتران كامل ينتج عنه عالم محترق » . ويتأرجح الطاعون والكآبة بين التحلل والتكلس . كما أن خلط الكآبة لا يطهى طهوا سليما ، فهو اما أن يقاوم الحرارة ويتعفن من نقص الحرارة او يحترق ويتآكل من زيادة الطبخ . اما بالنسبة للطاعون فقد راينا انه يتضمن نوعا من الطبخ أيضا يسمى « الحرارة الغريبة » ولكنه نوع يولد التعفن . وبذلك فان الطاعون والكآبة طبختان غير ناجحتين » . واللون الاسود الذي يميزهما علامة على هذا الفشل ، كما أن اللونين الاحمر والابيض هما علامتا الطبخ الناجح للصديد أو الدم ، والاخير يساير ذلك في طهو « الكيموس » وتحويله الى « سائل معتدل جيد » . أما بالنسبة للصديد فانه يبين انتصار الطبيعة على المرض .

والتعفن هو ارتداد الى فقدان الشكل وسوء التنظيم . وهو في ذاته يصف الطاعون الذي تستغل فيه أقوى المرعبات الاساسية ، هذه التي يثور فيها فقدان الشكل والعداوة الظاهرة .

ومع ذلك فاذا كان الطاعون هو الغاء كل الاشكال ، حيث انه يملك القدرة على تذويبها جميعا ، فان الكآبة والشيطان يظهران قدرة على التكوين او الانحلال او حالة من المسخ يكون من المناسب البحث فيها الآن .

وتعدد اشكال الكآبة يرجع في الاصل الى طبيعة صالحة لهذا الخلط وهي قصوره الذاتي . وهو على عكس الدم ، فخلط الكآبة « لا يتركز ولا يتجلط خارج الشرايين » . وعندما اراد ميشيل مارسكوت أن يوضح بعيدا عن فكرة الشيطان أنه احيانا عند حقن من يظن انهم متحزبون مع الشيطان فانهم لا ينزفون كان تبريره أن مثل هذا الدم ارضي ، سميك وكثيب ، وكأنه لهذا السبب لا يتدفق من الثقب .. فاذا انتقلنا الى

الوصف النفسى للكآبة نجد مرة أخرى هذا القصور الذاتى « رجل يتصف بالبطء فى حركته » يقارن بالحديد الذى جب أن يعرض لمدة طويلة « الى نار حامية جدا » قبل أن يستطاع تشكيله . وعندمايتاح للسوداوى أن أن يشرب خمرا كثيرا فانه يظل وقتا طويلا دون أن يصاب بالتسمم ويفضى به الحال لان يصبح شديد الادمان ، وهذا بلا شك سببه البطء الشديد للعصارة السوداء .هذه الخاصية الاصيلة فى المزاج السوداوى لهـا ما يقابلها بالنسبة للشيطان فى التعريف الذى وصف طبيعة جسمه . ونحن نعلم ان الفكرة العامة عن هذا الموضوع تنسب جسما هوائيا للشيطان ليس له اى شكل محدد يكون فى الوقت نفسه غير منظور . وهذا هو السبب فى أن عليه أن يشكل جسمه من «الابخرة الثقيلة التى تتصاعد من الارض » ، والا فان الهواء الذى يتكون منه لا يكون له شكل ، « لان جسم الشياطين ليس صلبا ولكنه بسبب طبيعتـه قادر على أن يحتفظ بالشكل الذى يتخذه لمدة طويلة » .

والمادة الهلامية يمكن ان تتخذ اى شكل ، حتى ولو كان المـزاج السوداوى يؤيد ظهور بعض الاشكال عن أشكال أخرى ، كما سنرى .

وتعدد الاشكال فى الكآبة معروف جيدا ، وهذا هـو السبب فى أن جاك بريماروز قال انه لا يوجد تعريف دقيق لهذا الولع التعددى غيـر المتسق ، فالبعض يظنون انهم « أوعية ارضية » ويخشى آخرون الموت ويتصورون انفسهم ارتكبوا جريمة ما ويرتابون فى أن أطلس سـوف « يسقط حمله » . والشخص الكئيب يغلب عليه الحزن ويألف المقابر ، ولكنه قد يكون ايضا ودودا لطيفا فى المجتمع .

وباختصار فان الكآبة توائم نفسها مع مزاج كل شـخص ، وتثير الانفعال الذى يتمشى مع مزاج الجسم الذى يصاب بها . والآن فان صفة التكيف التى وصف بها بيجراى الكآبة ما هى الا تغيير للوضع بمـدلول مزاج وطبيعة القدرة ، حتى أن كل علماء العفاريت يسايرون الشيطان . والكل يعلم أن ابليس خبير فى التخفى بحيث انه يستطيـع أن يتخـذ « أى وجه وأى جسم يرغب فيه » ، كما يمكنه أن يظهر كذلك على هيئة امراة او خروف أو كلب أو قط أو حتى ملك النور . وتعدد الاشـكال وافتقاد التحديد هو نفسه اليزيف للشيطان والانفعـال الكئيب . وفى افتقاد الشكل أصلا الذى يميز هؤلاء فانه توجد الامكانية والاستعداد وحتى الدعوة الى التشكيل فى اشكال لا نهاية لها . وهناك شىء خارق للعادة يعمل مع هاتين القوتين حتى انه يعمل بالاسلوب المرضى الذى يظهـر

هنا . ونعلم أن الرومانسية وهى تجدد العلاقة بعصر النهضة بعد قرنين من الكلاسيكية الجديدة وجدت مرة أخرى هذا الارتباط المبهم بين العبقرية والكآبة ومس الشيطان .

أفلا توجد مخاطرة من أن فعل هذا التعدد فى الشكل ، حيث يكون أشكالا جديدة ، يمكن أن يحدث تشويها فى الاشكال الموجودة أصلا ؟ ان الاستعداد للوصول الى أشكال متعددة أو اخراج اشكال متعددة تتعرض لخطورة الانخداع بها كما هو الحال مع الطفل الذى يعتقد فى أحلامه .

ونجد فى كل الاخلاط ما يمكن أن يسمى صفة الشكل الشعرى ، فهى تتجه لان تخلق أشكالا تتفق مع طبيعتها السائدة . فالابخرة التى يستنشقونها تشبه الزجاج الملون الذى يشوه وجه الحقيقة التى ترى من خلاله . ومع ذلك اذا توفرت هذه القوة للدم فان الغدة النخامية تكون قوية بصفة خاصة عندما يتعلق الامر بالعصارة السوداء . والادخنة التى تتصعد منها وترتفع الى المخ معتمة كلية فهى تخلق ضبابا كثيفا ، « مادة مستنقعية » تحيط بالعقل مثل قذارة مظلمة . ومن هذا تنشأ كل الاخطاء والرعب والملاخوليا وكراهية رؤية الحقيقة وكذلك الانفعالات من خلال هذا الحاجز من السواد . وقد عرضها جان بيلوت عرضا جيدا فيما يلى : « كل الالحان أشباح بالنسبة لهم » ، « فأصابعهم جبال بالنسبة لهم ، وأقل منظر غير معتاد يصبح جحيما مسكونا بالغضب » . وأبخرة العصارة السوداء لا يقتصر أمرها على احتوائها على شحنة مؤثرة ومرهبة بصفة خاصة ، بل ان الامر اكثر من ذلك بسبب لونها الخاص ، فانها تمثل اشكالا شيطانية حتى قبل أن يدخل اليها الشيطان » من خلال الابخرة الكئيبة السوداء يبدو شيئا مرعبا ، يكاد يكون شكل الشيطان ، ولهذا السبب يصبح الشيطان مرحبا بدوره فى هذا الشأن باعتباره أنسب ما يكون لاساليب خداعة » . ويبدو كأن الابخرة المتصاعدة م المزاج السوداوى تتجه لان تنظم نفسها فورا فى شكل الشيطان الذى ليس عليه الا ان يضع نفسه فيها كما لو كان فى حلة اعدت له . وان التشابه بين الشياطين والسوداويين كبير جدا لدرجة اننا نستطيع أن نفكر طويلا حول ما اذا كانت السوداوية هى التخفى فى شكل الشيطان أو أن الشيطان هو توهم السوداوية . وفى النصف الثانى من القرن السابع عشر عندما ترك ويلسن بصفة نهائية علم أمراض سوائل الجسم والاشارة الى الشيطان أسند الى الارواح الحيوانية السوداوية خصائص الاظلام والكثافة التى نسبها أسلافه الى ابخرة العصارة السوداء . وقد استخدم هو تشبيه الزجاج المغير للشكل لتفسير الاوهام .

وعلى ذلك فقد كان للشيطان والابخرة السوداوية الامتياز الهائل في العمل بين العقل والجسم في المكان الذي يوجد فيه التخيل من خلال تعديل الوضع في لعبة الصور والمظاهر . وفي المعتاد أن هذا ليس الا مسألة اعادة ترتيب بطاقات الحقيقة وتغيير أشكال الاشياء . ومع ذلك ينار أيضا تساؤل عما اذا كانت مثل هذه القوة تستطيع أن تذهب بعيدا بحيث تمسخ كائنا حيا الى آخر . فهل الاستذئاب هو نوع من هيجان الحمى السوداوى كما ظن كل من كاستللى وبوفوار دى شوفنكورت ونابنولد ، أو انه يظهر قوة الازعاج لدى الشيطان التى تحول الانسان حقيقة الى ذئب ؟ ومهما كانت الاجابة على هذا السؤال فاننا نرى أن كلا من المؤيدين والمعارضين للاستذئاب يتفقون على أنه غاية القوة الخلاقة للشيطان أو الخلط الاسود ، ونجد هذا المرض الغريب الذى يكاد يغير فيه الانسان طبيعته الى طبيعة الحيوان .

والى هذه النقطة وصفنا الطاعون والكآبة والشيطان فى ظواهرها وخواصها وفى قدراتها . ويبقى الآن أن نتفهم ما الذى يوحد بينها على مستوى مركباتها : العناصر الاربعة التقليدية .

ويجب أن نلاحظ أول كل شيء أن الماء يغيب عن هذه التأملات . كما تلعب النار على العكس من ذلك دورا مضاعفا أو متعدد الوظائف سوف نناقشه فيما بعد . وبذلك يبقى الهواء والارض حاضرين دائما بدرجات متفاوتة فى الصور الثلاث .

ونستطيع أن نقول بصورة عامة أن الهواء هنا هو عنصر الانتشار فى العدوى وفى الصور ، وان الارض هى عنصر التماسك . ووفقا لما يكون عليه التركيز فى كل من الحالات الثلاث ، أهو على اهمية الانتشار أو التماسك ، تتغير نسبة الهواء والارض .

وجسم الشيطان مكون من الهواء ، ويرجع الى هذه « نقص الكتلة » ، فهو ماهر بالغ السرعة ، قادر على أن يوجد فى أى مكان بما فى ذلك ما بين العقل والجسم : « ... له جسم خفيف ... بحيث يمكنه بسهولة أن يسافر فوق الامواج ولا يقع الى الارض » . ومع ذلك فان هذا الجسم منعدم المادة ، ولا بد أن يضاف اليه شيء أكثر مادية ، شيء أثقل ، حتى يتمكن من أن يظهر وأن يبقى : « ويجب أن توجد طريقة ما لتزيد كثافة الهواء بحيث يقترب من صفة الارض . فى حين يحتفظ بصفة الهواء . والشياطين قادرة على أن تصل الى هذا التركيز عن طريق الأبخرة الثقيلة التى تصعد من الارض » .

وتوجد هذه الصلة بين الهواء والارض فى الطاعون . فاذا كان سبب الطاعون كما يقول اغلب المؤلفين هو « الهواء الملوث » فلا يقع اللوم على هذا العنصر باعتباره أصل الفساد ، فالهواء هنا ليس الا الوسط الذى ينقل العدوى ، اذ المعلوم أن الكائنات الحية تتنفس ، « وهى تسحب الهواء الملوث الى فمها كأنها تتعاطى السم » . ويحدث التعفن بالتأكيد من الابخرة التى تنبعث من الارض حيث تتحلل الجيف التى لم تدفن وتتخمر الاخلاط ويتعفن الدم . فاذا جاءت العدوى الوبائية من أعلى فانها من الله والا كان مصدرها من أسفل ، من البخار الارضى العفن .

وهذا هو السبب فى أن الوباء يستقر عادة فى الاماكن السيئة التهوية حيث يكون الهواء راكدا مثل ماء المستنقع ، ويزيد ركوده فى الايام « ذات السحاب والظلام » . وعلى ذلك فانه لمحاربة ذلك يجب تنشيط الهواء ودفعه الى الحركة مرة ثانية بحيث ينقل الجراثيم بعيدا .

فاذا كان الهواء هو ناقل العدوى وسبب انتشارها المذهل فذلك لان الهواء يضغط فى بعض الاماكن بأبخرة من الارض . ويتطلب انتشار الاوبئة المهلكة أن تكون النسبة المئوية أعلى فى الهواء منها على الاض ، اذا استطعنا أن نقول ذلك ، ولكن لترسيخها يجب أن تنعكس النسبة ويسود الثقل على الخفة .

ومرة أخرى نقابل الكآبة هنا ، اذ انه فى هذا المرض ــ على العكس من سابقه ــ يلعب الهواء دورا قليل الاهمية . فكل شىء تسيطر عليه صورة الثقل الارضى ، فالشخص المصاب بالكآبة يستمتع بالتفكير الرزين ، وهو مولع بصفة خاصة بالخريف والاجواء المثبطة ، وهو يحب « الهواء الثقيل المظلم القاتم الكريه الرائحة » . وباختصار الا تخلق الكآبة ولعا بالظروف التى تتشابه الى درجة كبيرة مع تلك التى يتطلبها الطاعون ؟ ومن تعريف كلمة « أرضى » الا تتبدد الكآبة مثل الطاعون مع « تغير الهواء » ؟ فاذا كان اللهو والرحلات والموسيقى قد اعتبرت لزمن طويل هى العلاج التقليدى للكآبة فقد كان ذلك تصورا اضفى على الهواء القدرة على تبديد مرض نشأ من الارض . فالكآبة والطاعون اللذان يختلفان فى نواح كثيرة يتفقان فى تقديس الهواء الثقيل المجهد والافق المغلق الذى يعنى سيادة الارض على الهواء .

ويبقى بعد ذلك أن نقدر معنى وقيمة النار فى هذا التأمل عن العناصر . فأولا علينا أن نتذكر أن عمليات الطبخ أو الاندثار أو الاحتراق تتوقف على وجود أو غياب النار وعلى صفتها الطيبة أو الرديئة . فاذا

افترضنا أن الحرارة كانت غريبة أو شديدة أو حتى غير كافية وان الخلط فاسد ومحترق يصبح الدم فاسدا ويؤدى الى عدوى وبائية . وللنار دور رئيسى لانها تؤكد الانتقال من الخام الى المطبوخ ، اى ان النجاة أصبحت ممكنة من الذعر المزدوج للعالم المتوحش الذى لا شكل له للوصـــول الى عالم الثقافة ».

وبالمثل توجد أساليب مختلفة تعبر عن وجود أو غياب النار وتفسر اللون الاسود . فهناك سواد ينتج عن الحرارة المفرطة وآخر ينتج عـــن افتقادها ، واخيرا ما ينشأ عن هذه « الحرارة الغريبة » التى يبـــدو أن سوادها يعتمد على نوعها أكثر منه على درجتها ».

ومن ناحية أخرى فان النار هى أكثر العناصر نقاء ، وهى تمثل انكار كل الفساد وكل العدوى . وهذا هو السبب فى أنها تستخـدم فورا فى محاربة الطاعون . « فالنار تصلح الهواء بطريقتين من خـــلال الصفات المضادة كما هو الحال فى تجفيف الرطوبة والاقلال من القـــذارة وازالة العدوى والرائحة النتنة . والطريقة الاخرى هى عندما تهلك ميـكروبات الطاعون بواسطة النار » ، « نيران كثيرة من خشب ذى أريج » قد يتـاح لها أن تتغلب على العدوى . فهل من الضرورى أن نعيـد القول بأن النار هى ايضا الوسيلة التى يحارب بها وباء السحر ؟ ويضـــــاف هنا الى دور الوسيط فى الثقافة دور المطهر للفساد .

ومع ذلك فان مثل هذه القدرة ليست الا المضاد لامكانياتها الهدامة. فاذا كانت النار تجدد فذلك لانها تهدم . واذا كانت تهاجم وتهزم السموم التى هى الطاعون والسحر فذلك لانها هى نفسها تتقـــدم مثل الشيطان تماما وتنتصر كالسم تماما ، « تقهر مادتنا وتحولها الى طبيعتها السامة». ويقول مبراوازبارى : وكذلك فان النار من خلال حرارتها العظيمة تحول القش فورا وتستهلكه » . وليست هذه المقارنة أمرا طارئا ، اذ نجـــد فى أماكن أخرى اثباتا لتطابق التكاثر بين الطاعون والســـحر والنـــار ، اذ يتقدم الواحد والآخر مستوعبا كل ما يجـــده فى ذات طبيعتها مثل « النار التى عندما تجد بعض المواد القذرة تحرقها فتجعلها شبيهةلذاتها».

ويفرق الرواقيون بين نوعين من النار : « واحدة تفتقر الى الفـــن وتستهلك ما يغذيها ، والاخرى تملك الصنعة وتقدم النمو » . وسواء تعلق الامر بنارين أو بجانبين من حقيقة واحدة فقد راعينا هنا النار التى تملك الصنعة وهى التى طبخت الاخلاط باعتدال والتى أخرجت الالوان الجميلة

من الاحمر أو الابيض ذات الطبيعة المنتصرة الحية ، والنـــــار التى لا فن فيها التى اما أن تفسد الطبخة وتولد اللون الاسود الفاسد الذى يدل على المرض أو الموت أو « تستهلك ما تتغذى به » كما يفعل السم . ومع ذلك فانها تنقى وهى تمحو . وهى لا تتضاعف بسبب ذلك بأنها نـــــار « فنانة » ، ولكنها وهى ترفض النفى تؤدى دورا سالبا .

وعندما يتعادل حريق الوباء الهائل مع حريق التطهير الكبير فــان النار المعتدلة ــ « النار الطبيعية » ــ قد تجد دورها مرة أخرى وتؤكد انتاج عالم الحياة والثقافة « الجيد الطهو » .



التنبؤ وعلم المستقبل

ان الفكرة الاولية عن المستقبل لا تخرج عن الفكرة السائدة عن العالم المجهول ، وهي ان الانسان بامكانه ادراك المستقبل بصورة غائمة ، اما بواسطة اله أو بدونه ، وهذا هو المفهوم الذي ينبني على القدرية والاعتقاد في الانبياء والوحي والمتنبئين . ولقد حلت صيغة الحتمية العلمية محل تلك الفكرة القديمة التي كانت سائدة خلال القرن التاسع عشر ، وتقول هذه الصيغة الجديدة بأن الاشياء المحسوسة لا بد أن تستمر في أداء وظائفها ، واذا أمكننا التعرف بالتفصيل على تكوينها وطريقة حركتها امكننا حساب نتائج فعلها بشيء من الدقة .

ومنذ نشر ماكس بلانك نظرياته في الطبيعيات الحديثة هذا القرن تغير المفهوم تماما ،، فالآلة تعمل ككل ، أما الذرة أو مجموعة الجزيئات فانها تختلف عن الآلة التي لا تعمل الا اذا وضع كل جزء من أجزائها في

الكاتب: رايموند روير

ولد عام ١٩٠٢ ، درس فى مدرسة نورمال العليـــا وحصل على الدكتوراه فى الاداب وقام بتدريس الفلسفة فى جامعة نانسى . واصدر عديدا من الكتب فىالفلسفة

المترجم: محمد جلال عباس

مدير الشئون العامة بوزارة التعليم العالى

موضعه ، ذلك أن هذه الذرة تعمل ذاتيا فى وجودها المكانى والزمانى ، وبالمثل فان الكائن الحى أو مجموعة الكائنات الحية تستطيع اداء وظيفتها بأنفسها ، ولكن بصورة تشبه كثيرا تشغيل الآلة ، ولـكنها أيضا تبدأ أولا فى صورة بذرة أو خلية ، ثم تعمل بسلوك ابداعى فى الحدود المرسومةلها.

على ان الفكرة القديمة عن ان المستقبل موجود كما توجد البـــلاد الاجنبية التى لا تراها أو لا تعيش فيها ـ والامر الذى يتطلب منا العمـــل على اكتشافها ـ قد عادت الى الظهور فى النظـــرية التى تنسب الى اينشتين عن أبعاد العالم الاربعـــة التى يشكل الزمن منها عنصرا يخضـــع لقياس طوله وعرضه ، فاذا كانت لدينا آلة تطير بسرعة تخرجها عن نطاق اليوم الى غد اناس آخرين فاننا بذلك نستطيع أن نرى الطرق التى سنسير منها ونعود فنعلنها .

لم يقل اينشتين هذا بالضبط ، وانما قال عكس ذلك تماما قال بأن الانسان معرض لان يتقدم به العمر ولكن بسرعة أقل مما يتقدم به عمر أقرانه وذلك اذا ما تحرك بسرعة بالغة ثم عاد ، حينئذ يرى أقرانه قد تقدمت بهم السن اكثر منه ، ولا نستطيع ذكر ما ينتظرهم في حياتهم المستقبلة ،، وكل يرى الآخر وقد تقدمت به السن بدرجة أقل مهما كانت المسافة التى تفصل بينهما ، فاذا كان الشخص « أ » فى مركبة فضائية بالغة السرعة ويتحرك فى خط مستقيم مبتعدا عن الشخص « ب » المقيم على الارض فسيكون هناك تناسب متساو بينهما بمعنى أن « ب » يرى أنه يبتعد عن « أ » يمثل الدرجة التى يبتعد بها « أ » عن « ب » ، فكل منهما يعتقد أن الزمن يتقادم على الآخر بسرعة أقل مما يتقادم بها الزمن عليه هو نفسه ، ولكن اذا ما غير أحدهما اتجاهه ، وليكن « أ » ، مأخذ وجهة الارض فان ذلك سوف يحدث اختلافا فى التناسب ، فعندئذ يرى « أ » ان الزمن يتقادم على « ب » أكثر مما يتقادم عليه هو وبدرجة أكبر مما يقدرها « ب » لنفسه ، وعلى ذلك فان مظهره يدل على انه قد تأخر فى ملاحقة الزمن . فاذا ما التقى « أ » مع « ب » فى النهاية فلن يكون لديه ما يخبر به قرينه فى الارض مما لم يسبق الى علمه بما مر عليه من زمن حقيقى كالمعتاد ، وربما استطاع « ب » المقيم على الارض أن يخبر رجل الفضاء « أ » عن خبراته ، كما انه قد يخبره بأحداث الماضى ، وذلك لان « ب » والارض قد تقادم عليهما الزمن أكثر مما تقادم على « أ » . كما أن « أ » يستطيع أن يتعرف على تاريخ الماضى اذا ما أطلع على الصحف القديمة كما فعل روبنسون كروزو حينما عاد الى أرض انجلترة بعد اقامته وحيدا فى الجزيرة ، وهنا نجد رجل الفضاء « أ » انه انتقل نقلة سريعة الىعالم يخبىء لهمستقبلا غير معروف، تماما مثل الومض ، وهو الشىء الذى يعد أسرع من الضوء ، فاذا ما وجد فان ما يكتشفه يقتصر على مجال المطلق الذى يختبىء وراءه ، وليس المستقبل نفسه ، فاكتشاف مجال ما وراء المعروف للانسان العادى قد يهيىء الفرصة فى الواقع الحى مثلما يحدث عندما يزور أحد رجال الصناعة الاوربيين أمريكا ، فهى نمثابة زيارة أرض « مستقبلية » بالنسبة له ، وتختلف تماما عن اكتشاف المستقبل أو الرحلة فى المستقبل ، ومع ذلك فان المستقبل كأرض يمكن اكتشافها بعد مجرد وهم صعب المنال نتعلق به ونستمر فى ذلك .

ولما كانت الطبيعة علما جامدا وصعبا فانه من المفضل ان يتحدث عن الوحى المقدس وعن الاحلام الموحية ، وعن الادراك عن بعد ، وان كانت كلها قوانين طبيعية ، ونتبع فى ذلك شيئا من النظر فى خيالات الماضى وذكرياته ، وفى بعض المصادفات المتقاربة وبكثير من التشاؤم الذى عرض

لنا يتمكن الشخص من ان يبلغ شيئا شبيها بالنجاح فى عملية التنبؤ التى يقوم بها مثل « حلم ما قبل الامتحان بأن الممتحن قد وضع سؤالا بعينه » وقبل « الشعور المسبق الذى يعمر القلب « قبل الابحار » بجنوح السفينة او غرقها ..

ولقد ظهر فى معسكر الاسر الذى كنت فيه أثناء الحــرب بعض المتنبئين من هذا النوع ، فأولا كانوا يقصون علينا خبراتهــم الماضية فى التنبؤ بشيء من التفاخر المبالغ فيه ، وثانيا اذا ما سألناهم عما سيحدث فى السنوات التالية وبخاصة من حول تاريخ تحــريرنا من الاسر كانوا يعلنون بدون تردد تواريخ كنا نراها بعيدة ، فتمتلىء باليأس وفقــدان الامل فى التحــرر من الاسر فى وقت قريب . ولكن تبين فى النهاية خطأ هــذه التواريخ جميعا ، اذ كلما حل واحد من هــذه التواريخ كنــا نجــد انفسنا ما زلنا فى الاسر ، وفى النهاية اعلن بعض هؤلاء المتنبئين ــ بشىء من التفاؤل . ان الامريكيين سوف يطلقون سراحنا قبل الموعد المحــدد الذى أعلنوه وهو ١٤ يوليه سنة ١٩٤٥ .

واذا ما كانت هذه الالهامات ممكنة كنا قد صــدقنا المتنبئيــن ، وحكمنا عليهم بالاجتهاد وبنجاحهم فى امتحان المسابقة ، مما قد يعطى الفرصة لبعضهم للكسب من سوق قراءة المستقبل ، أو قد يتحولون فى مضمار السياسة فيصبحون وزراء أو مستشارين للحــكام ، ولعل وجود نظام اليانصيب والرهان على كرة القدم يؤكد أن ليس هناك ما هو بالفعــل قوة ادراك المستقبل .

المستقبل موجود وجـــودا مسبقا

اذا كان المستقبل أو الزمن المقبل موجودا بالفعل وأمــكن البحث عنه كمالم مجهول (قد يكون معروفا فى بعض الاحيان عن طريق الالهام) فان الامر يحتم وجود زمن من نوع آخر ، أو زمن يتحرك ليصل الينــا من خلال الوجود المسبق للزمن المستقبل ، ويربط بينــه وبين الاحــداث التى تمر بنا فى صورة ادراك للمستقبل ، وهذه هى النظــرية التى قال بها ج. و. دونى (١) .

على أن ذلك يعد من قبيل المستحيلات ، فاذا ما وقعت لى حادثة اصطدام سيارة وكانت السيارة الاخرى هى التى صدمتنى ، فلا يعنى ذلك انه كان بامكانى أن أتجنب الحادثة التى انبأنى بوقوعها مقدما قارىء كف أو منجم أو قد تكون قد بدت لى فى حلم من الاحلام .

---

(١) The Serial Universe Faber and Faber, 1934

وقد جاء فيه أن كل زمن سابق للوجود يتطلب وجود زمن متحــرك لتوصيله وهكذا الى ما لا نهاية .

وقد يستطيع رجل البوليس الطائر فوق الطريق فى طائرة عمودية ان يرى بالفعل ان الحادثة سوف تقع لا محالة ، وان الاصطدام الشنيع سيحدث بالصورة التى وقع بها وبصفة مؤكدة ، وربما أمكنه أن يتنبأ بهذه الصورة المستقبلية من خلال رؤيته أحد قواد السيارات مشتت الذهن ، أو مثلا يسير فى يسار الطريق فى أحد المنحنيات ، فهو بذلك يفعل مثلما فعل لابلاس ، ويتمكن من أن يتنبأ مقدما بحادث الاصطدام من خلال الحركة الميكانيكية لدوران تروس الآلة وبناء على هذه النظرية فان اى أحد يشتغل بعلم الفلك يتوقع أن الارض فى تاريخ معين سوف تقابل احد المذنبات أو تصطدم به ، فالعملية الميكانيكية دائما تكون نتائجها متوقعة بشىء من الدقة ، وذلك لان كل العمليات التى تتم فى شبه الزمن هى من قبيل التتابع الذى يشبه ما يتم فى السينما حيث الحركات الممكنة محددة بدقة وممثلة فى التروس والروافع والكامات التى تكون المحرك الذاتى ، أو هى تشبه ما فى الدائرة الحركية التى يتحكم فى توصيلها أو قطعها ما يدخل اليها من تيار كهربائى أو هوائى .

وفى القرن التاسع عشر ساد الظن بأن العلم قادر على أن يثبت أن الكون كله يسير فى شبه الزمن ، وانه يتحرك بالدفع الذاتى فقط ، ومازالت نظرية السيبرنطيقا وتطبيقاتها على المجتمع البشرى — وهى ما يسمى بنظرية النظم — تؤكد تلك الفكرة القديمة عن شبه الزمن ، فاذا كان التحكم الذاتى مبنيا على نظام ذاتى مقرر مسبقا ، كما هو الحال فى افران الصهر التى تعمل على درجة حرارة معينة ، أو مثل المنظم الذاتى الذى يعمل بالتأثير الكهربى أو التأثير الكيماوى ، أو مثل السيارة التى تغير السرعة ذاتيا ، فلا بد اذن من البحث عن النهاية التى ينتظرها مستخدم مثل تلك الآلات ، وربما كانت النهاية غير مأساوية على الاقل فى نظر مستخدم الآلة ، ويبدو أن هناك استخداما للحادثة اثناء وقوعها من أجل الوصول الى نهاية ، كما يبدو أن هناك نوعا من تجنب العقبات ، والمحافظة على القدرة من أجل استمرار الحالة الداخلية والخارجية للآلة .

وتبعا لمبدأ القدرية نجد ان المستقبل فى حالة التحكم الذاتى المبنى على برنامج موضوع مقدما يشبه تماما ما يسمى شبه الزمن ، فحتى الحوادث نفسها تستخدم (بارادة الله) كوسيلة لتحقيق النهاية المحتومة ، مثل الانسان الذى أخبر مقدما عن الموت القريب الذى سيلقاه وهو فى بغداد ، فيحاول الهرب من القدر المحتوم متجها الى سمرقند نجاة بنفسه من الموت ،، ولكنه يلقى الموت المحتوم هناك — فطبقا لمبدأ القدرية

عن الارادة الالهية لا تتواجد الاحداث في المستقبل أو في أرض المستقبل وانما توجد بصورة نوع من الجاذبية التي تؤدي وقوع الحادث نفسه ، ويتم ذلك تماما على مثال الطريقة التي يتم بها التحكم في الذبذبة أو الحركة في آلة سبرنطيقية ذاتية التحكم .

هذا ولا يخرج فلاسفة التاريخ عن كونهم قدريين بهذا المعنى السابق وهم على ذلك منذ عهد القديس أوغسطين حتى بوسيت ثم هيجل وماركس ، فان الحوادث والجرائم والاخطاء كلها تخدم الانسان أو تخدم النظام الذي قررته الارادة الخفية سواء كان فكرة أو حاسة تاريخية ، مثل خطيئة آدم ، و « الجريمة السعيدة » التي ارتكبها تاركونيوس ، و « الخراب السعيد » الذي قامت به البرجوازية ضد العرب القدامى ، وغيرها من أحداث الماضي ، وعلى عكس ذلك ايضا نرى أن فيلسوف التاريخ الذي يحلق فوق الاحداث لا يطير فوق الطرق الارضية كما فعل رجل البوليس ، ولكنه يمر على طرق من نظم مخططة ، ومنها يستطيع أن يشهد الاحداث الاليمة التي لا يمكن تجنبها نتيجة تحركات ملك غاز قوى واثق من النصر مثل نابليون أو هتلر حينما اتجها ضد طبيعة الاشياء أو ضد التوازن العظيم الذي يحفظ للطبيعة وجودها .

ويقول كونورث : « يبدو أن كون الصدفة دائما سببا في فشل أى عمل محدد هى أفضل اثبات بأن أى عمل لا يفشل بالصدفة المجردة » . غير اننا هنا نترك جانبا فكرة القدرية أو حتى فكرة الارادة الالهية ونصل الى جاذبية حقيقية للزمن الحقيقى وللواقع .

وفى النظم الحالية هناك « تحكمات مبرمجة » ولكنها تحكم المثاليات ولا تحكم الآلات .

وضعية المستقبل
وما فوق الطبيعة

ان الزمن وبخاصة وضعية المستقبل فيه هو الذى يسمح لنا بأن ندرك كيف أن الطبيعة مرتبطة تماما بما هو خارق للطبيعة فى عملية خلق واحدة مستمرة ، واذا ما عمل الكل فى وقت واحد وكان هذا العمل اجباريا ولم يكن هناك برنامج ميكانيكى لهذا الفعل فلن يحدث أى تغيير فى أى شيء أو لن يحدث التغيير الا فى الاستهلاك نتيجة الاستعمال والامتزاج حتى يتم التماثل الكامل ، ومن جهة أخرى اذا ما لم يستمر وجود الاشياء الا اذا ترك للمستقبل حرية المسببات والا اذا حدث اخلال بنظامها المعتاد فان الزمن سوف يتحلل وتنفصل أجزاؤه ولن يكون المستقبل بعد ذلك هو مستقبل تلك الاشياء .

ليس المستقبل بالشيء الجاهز الكامل ، كما انه ليس بشيء يمكن عمله ، وانما المستقبل شيء فى سبيله الى أن يكون جاهزا ، ولكنه يخفى ما يوجب احترامه ، ادراك غائم يحتاج الى أن يتضح من تستكمل ، فكرة غامضة تحتاج الى التعبير عنها ، لمسألة أو سؤال والقاء الممتحن فى همس غير مسموع بوضوح ونحن مرغمون على أن نخمنه لنجيب عليه . والمعروف أن الحاجة هى أم الاختراع ، ولكا فى كثير من الاحيان يكون الاختراع هو مبعث الحاجة ، ومنها يأتى وهم المتحررين الذين لا يميزون تفصيلا وجود الضرورة .

ومع ذلك فان هذه الضرورة ليست من قبيل العمل الميكانيكى ، فاذا ما قرر الفرد أن يذهب الى الصين مثلا فانه ملزم بأن ينظم رحلته طبقا للضرورات الجغرافية والسياسية القائمة ، وطبقا لجدول المواعيد المحدد ، وهذا يتطلب قبول التزامات محددة لانجاز المهمة .

يقول علماء الوراثة ان الانسان مثله مثل سائر الحيوانات يعيش ببرنامج محدد ، غير أن الانسان غير مسير تسييرا ذاتيا بل انه يضع البرنامج لنفسه ، واذا ما سلك فى حياته أو تصرف بطريقة معينة فان هذا السلوك أو التصرف ليس مجردا من الهدف ، بل انه فى ذلك يهتم بالنتيجة ، وبذلك يكون الهدف سواء كان من اختيار الانسان أو مفروضا عليه موجها لعمل الانسان ، وكذلك المستقبل يصنع الحاضر ، ان الاهداف السياسية الكبرى أو الدعوات الكبرى التى نودى بها مسبقا — مثل : سقوط مملكة النمسا ، وهزيمة انجلترة بفرض حصار قارى عليها ، والقضاء على الرأسمالية — لم تكن من مبتكرات منفذيها : ريشيليو ونابليون ولينين ، كما انها لم تكن صورا منطبعة فى المخ الذى يحكم التفكير على مثال الشريط المثقب الذى يتحكم فى نغم البيانولا أو برنامج يغذى به الكمبيوتر ، وهى فى الحقيقة ليست مجرد أفكار واقعية مبنية على أساس جدلى واقعى أو حتى جدلى ذاتى كما يسميه العلماء ، بل هى مجرد ظلال مرت فى المخ الحقيقى مشتملة على مثاليات كبرى تقع فى خلفية هى بالنسبة لنا المستقبل ، ويصعب علينا تبين هذه الاشياء الكبرى التى يتغير شكلها أمام اعيننا ، ويمكن أن تكون ظلالها مجرد خيالات (تكون عادة خداعة) ، ولكن مع ذلك هى أمامنا أشبه ما تكون بالمبادىء التى تجتذب كل أفعالنا وتكون أشبه بالضوابط فوق الواقعية .

وليس هناك ما هو أكثر تضليلا من ذلك التعبير البلاغى القديم المأخوذ عن الاغريق الذى يقول بأننا نعود الى المستقبل ، فمن الناحية النفسية على الاقل نحن ندخل الى المستقبل ورؤوسنا مشرئبة وعيوننا

متطلعة فى محاولة لنقوم بالعمل المثالى من خلال الظلال الغائمة ونتفاعل تبعا لذلك .

يعترى رجال الدين الاضطراب الشديد حينما يتعرضون لمحاولة تعريف الاله (أو تعريف أصل الوجود) ، ويتساوى فى ذلك جميع رجال الدين سواء منهم من يعرفونه بأنه اللامتناهى فى الصفات (وهو ما فى فلسفة الدين السلبية) أو الذين يعرفونه بأنه المصدر المطلق للوجود وهو التحديد الايجابى أو الذين لا يقولون بهذا ولا ذاك ويحددونه بأنه الكائن الآخر المطلق .

فهو المستقبل بذلك ، ولكنه كذلك هو الاجبار والحركية والضرورة التى هى الاساس الحقيقى الوحيد لفلسفة الدين ، مثل كونها الاساسى الحقيقى الوحيد لكل الاعمال .

فالاله ــ طبقا لهذه التعبيرات ــ هو المستقبل نفسه ، أو بمعنى آخر هو الازلى الابدى الذى يتجاوز الزمن ويخلق الزمن ، وهو الذى يتحلى دائما على الحاضر أو فى الحاضر ، وهو الذى يغير تصرفات المخلوقات الفعلية الى سلوك وأعمال لكى يجعل العالم يسير فى مدار الحياة ، لا كالآلة التى تسير بنظام ثابت أو دون امكانية اصلاح الفساد الذى يصيبها نتيجة الاستعمال والاستهلاك .

ان الآلة العظمى ، التى تبدو واضحة فى استمرارية دورانها وحركاتها ليست لها نهاية محددة ، تهدد باصطدام أو انهيار أو خراب . وهذا هو مصدر الميل الى الالحاد ، لان الاله هنا يبدو كأنه لا حول له ولا قوة تماما مثل المستقبل الذى تبدو حركته ضعيفة جدا الى جانب الاشياء الضخمة التى تفرض نفسها بحركات قوية جبارة . لا يمكن لهذا الاله أو المستقبل كضابط مثالى أن يحدث الا تغييرات طفيفة فى الاتجاهات ، فالافكار تدل وتوجه من خلال تفاعلات فى غاية الضعف ، ومع ذلك فان الكون فى النهاية يمتثل للمستقبل الذى لا يدركه الحسن ، ولكن دون ان يصاب بالفشل البالغ أو المآسى الكبرى .

الكائنات الحقيقية

دائما فى تحسس للحاضر

لكل كائن حى مدرك مطالبه ، فهو يتطلب حاجاته المادية من العالم المرئى (الغيب) ، من بيئته ، سواء كان باحثا عن الطعام أو امبرياليا أو مستعمرا فله أيضا مطالبه من العالم غير المرئى أى من القوى الخفية ، فهو يتطلب من العالم غير المرئى بعض الآراء والاشكال التى بها يغزو تلك

المناديات ويطورها ، وهو أولا يشكل جسده ، وهو من أجل ذلك يجتذب كل ما فى ذاكرة بنى جنسه من رصيد ، ثم يعود بعد ذلك ليشكل جسمه الخارجى ويطور محيطه ونسيجه النفسى والحيوى ، وهو هنا أيضا يستخرج رصيد ذاكرة بنى جنسه من السلوك الغريزى الذى ينمى تشكيله الغـــريزى ، ولكنه اذا لم يستطع أن يقلد المخلوقات التى تعيش بذلك السلوك ويعمل مثلمـا تعمـل فانه يلجأ الى استخراج ما هــو اكثر غموضـا من الافكار والتشكيلات التى لم تدخل بعد فى رصيد ذاكرة أسلافه .

وهو حينما يفكر يخلق شيئا من لا شيء أو يكتشفه فى الفـراغ ، وهو بذلك فى الحقيقة يستخرج من مخزون الممكن ، فاذا ما ولد وتحرر بعد خروجه من الرحم الذى هو غالبا ذاكرة خفية خالصة فان مشاعــره تضطرب بأشياء كثيرة ، فيتساءل : ماذا يعمل ؟ كيف يتم الامـــور ؟ كيف ينهى الامور ويغلقها ؟ كيف يترك الاشياء ! كيف يتلاءم مع الماديات التى يواجهها والتى يترابط بعضها مع بعض ترابطا قد يكون غير صحيح ، والتى قد يتباعد بعضها عن بعض وقد تتصادم وتتعارض ؟ كيف له أن يحل هذا اللغز العويص المركب ؟ والحيوان كالانسان تماما يبتكر سلوكا ذكيا ، ولكن الانسان يمتاز بأنه الى جانب السلوك الذكى الذى يبتـكره يلتمس شيئا مقدسا أو قدرة خفية ، وذلك اذا لم يكن يلتمس العون من جار له أو ملك يحكمه أو الدولة التى يعيش فيها .

ان الرجل المتحضر ينفعل ، ويحسب ، ويحاول ، ويقوم بتجارب ذهنية واختبارات للخطأ والصواب ، وهو يسأل نفسه ، أو لعله يبحث عن اجابة من نفسه تكون اكثر حكمة مما فى شعوره ، ولا يوجد اختـــلاف كبير بين التماس الغيبيات أو تحسس الروح المقدسة من جهـة وبين أن يسأل الانسان نفسه من جهة اخـــرى عـن كيفية القيام بعمل معيـن ، ولا يختلف الامر بينهما الا فى أن سؤال النفس يكون دائما أكثر فائدة من الالتجاء الى الخرافات .

وعلينا فى اى حادث يقع ان نفترض وجود بحر غامر من الخرافات الممكنة ووجود عالم غيبى يمر من خلال ثغرة التماس الحاضر ـ اذا سميناها هكذا ـ وتأتى لتكتمل وتثرى ما تحقق فعلا ، واذا ما ترك هذا الذى تحقق بالفعل لنفسه فانها تستطيع أن تعمل بصورة ميكانيكية نحو تحطيم ذاتها ، ولعل أفضل فى ذلك يرجع الى العالم الغيبى الذى تعلمت منه المجموعات الحيوية كيف تعمل لتلائم نفسها ، أو بمعنى آخر لتعيش . ان الادراك الفعلى كما يبدو من عوامله الخارجية ما هو الا كالزبد الذى يتكون مـع أمواج المد حيث تستمر حركة تدفق الماء من البحر الخفى الى الانهار التى تميز كلا منها بالفعل وتحدد مجراه ، وهى تبدو كأنها تحمل كل شيء الى

المحيط ، ولكنها في حقيقتها على خلاف ذلك ، فانها تتلقى كل شيء منذ ماضي الزمان وما زالت تتلقى كل شيء حتى يومنا هذا .

هل يمكننا اذن ان نطلق اسم « الاله الخالق » على هذا العالم الغيبي الذي ترجع اليه كل الاشكال العضوية والثقافية التي تبدو كأنها تعمل وفقا لاغراض الكائنات الموجودة . ومع ذلك فيمكن ان ترجع كل شيء الى الصدفة ، لا الابتكارات الفنية التي يتوصل اليها الانسان فقط بل أيضا الابتكارات الفنية التي تتوصل اليها الكائنات الحيوية جميعا ، فكلاهما متشابه في صفاته وفي نتائجه بالنسبة للتكوينات العضوية التي لاترجع الا الى الصدفة التي ترتبط بالتغيرات الوراثية المفاجئة والى تشكيلات الاجهزة الفنية التي نتجت عن اكتشافات هامة تمت في المعامل حيث كرس الباحثون عقولهم للتفكير في تخصصاتهم في معهد مثل معهد ماسوستشس للتكنولوجيا M.I.T او المركز الوطني للبحوث العلمية C.N.R S

وبالاضافة الى ذلك فان الاكتشافات العملية هي أولا وقبل كل شيء ابتكارات عضوية حيث ان الافكار الفنية تنبثق أولا في خلايا مخ المبتكر أو المخترع وتستمر حتى تصل الى اتمام مصفوفة لغز الكلمات المتقاطعة وتشكيلها الذي تتضمنه خلايا المخ تماما مثلما تتكون الاشكال العضوية من بروتوبلازم خلايا غير كاملة التمايز لكتل مختلفة طبقا لطاقة أمكن تحقيقها بالفعل حينما أعيدت من الذاكرة المختزنة .

ولا بد اذن ان تمنح كل جوائز نوبل لخلايا وانسجة أمخاخ المرشحين لها لا لاشخاصهم التي لا يوضح صورهم الا الشكل الظاهري لابتسامات وجودهم .

فهذه الانسجة العصبية قد ابتلعت وهضمت كل تلك المتناقضات التي ظهرت في النظام العلمي مثلما تبتلع الكائنات الوحيدة الخلية وتهضم جزءا غير عادي من الغذاء يصبح فما ومعدة .

الغيب لغز

حينما نتخيل شيئا ما يعتمد تخيلنا له خاصة على ذاكرتنا ، ولكن مع ذلك يوجد جانب ضئيل من الخلق يستقي من لا شيء ، فان الذاكرة والوراثة اللتين تعتبران نوعا من الذاكرة أيضا تسمحان لنا بأن نختزن الخبرات لكي نشكل منها كل التكوينات والمواد التي نجدها في العالم المرئي ، ونحافظ على النجاح برضى السموات .

ولا يمكن ان يتأتى النمو الذي يحدث مع كل جيل من الاجيال ، أول حتى مع كل جيل من أجيال الانفصال ، من الذاكرة والوراثة ، بل هو يرجع

فى طرف منه الى الفرصة أو الفرص وبخاصة تلك الفرص السعيدة التى توافق ارادتنا والحاجات التى نحس بانها تسد نقصا ما . وهى وان كانت ترجع الى الفرصة ترجع أيضا الى المهارة التى تستخدم بها الفرصة المواتية . فحتى الذين يعتبرون أن الذاكرة شىء أساسى تتميز به الكائنات الحية لا يقولون « بأننا » نحن بنى الانسان أو أى كائنات حية اخرى — قادرون على أن لا نفعل شيئا لا نستطيع أن نتذكر انه قد تم بالفعل . ليس فى مقدورنا أن نخلق خلقا كاملا ، ولكن ما نخلقه يتم على مراحل شيئا فشيئا ، لان التخيل والمهارة يضيفان الى الذاكرة الخالصة ما يفوق على ما يوجد بها مما يساعد على اتمام الناقص من الاشياء وتنظيم الامور غير المنظمة .

ولعل المثال الذى ضربناه بلغز الكلمات المتقاطعة سواء من حيث ابتداعه أو حله هو أحسن مثال يصلح هنا ، فان المشتغل بحل اللغز يستخدم ذاكرته ومهاراته فى وقت واحد ليخمن كل الممكنات التى بها يحدد ويبنى الكلمات ويصححها ، وذلك رغم عدم وجود حروف هذه الكلمات . والمثل يقال أيضا عن صانع الكلمات المتقاطعة ، فانه يقوم بدور القوة الخفية وبدور العالم غير المرئى بالنسبة لقارىء الجريدة الذى يقوم بحل الكلمات المتقاطعة .

ان النظام الحيوى الكامل لكل الانواع ما هو الا بمثابة ألغاز كلمات متقاطعة فى سبيلها الى أن تملأ أحيانا بصورة منتهية تماما ، أو تكون غالبا غير منتهية بالنسبة للانواع التى لم تدخل فى النظام بعد ، وأحيانا تكون فى معرض العمل المستمر لاتمامها كما هو الحال فى الانواع التى تتعدل شبكاتها نتيجة للبيئة الجديدة ، وبالاضافة الى ذلك يجب أن يكون فى سلوك كل فرد — حتى لو كان خاضعا لسيطرة الذاكرة الغريزية — شىء من الابتكار والتعديل طبقا للظروف .

أما العالم المرئى أو الكون الكبير ، فهو مجموع كلى يضم كل نمو وكل ما يضاف الى الذاكرة ، وهو يعيش بالذاكرة ، والذاكرة هى رأس ماله المتجمع . على أن العالم المرئى مخلوق من اضافات الاختراعات التى تأتى من عالم الغيب ، أى العالم غير المرئى فقط ، ومن الشبكة الاصلية السابقة الوجود فى لغز الكلمات المتقاطعة التى لا تستطيع أن تتصور مجيئها الى الوجود .

واذا كان الانسان اليوم لا يقوم فقط بحل الكلمات المتقاطعة فى صفحة الالغاز بالجريدة اليومية أو المجلة بل انه أيضا يقوم بابتكار ألغاز جديدة فانه بذلك يعتبر كاستاذ الرياضيات الذى يبتكر المسائل التى يحلها التلاميذ فى الاختبار ، الا انه يستخدم الرياضيات المعروفة والتى تدرس بالفصل ،

وبالنسبة لعلماء الرياضيات الذين يخلقون ويضيفون الى ما صنعه الانسان فى الرياضيات فانهم أيضا يعملون فى الميدان الواسع للرياضيات الممكنة فى نطاق الامكانيات العقلية .

العجز عن ادراك كنه الذات العلية

واذا كنا لا نستطيع ادراك المياه الجوفية بأعيننا فكيف ندرك كنه الاله . فلنتصور مخزنا ضخما من المياه الجوفية يقع فى عمق معين ، فاذا ما أراد الذين يعيشون فى العالم المرئى على السطح أن يحفروا آبارا أو يركبوا مضخات لرفع المياه فان المياه تظهر وتملأ الخزانات الكبيرة أو الصغيرة ، وفوق ذلك فان هناك جيوبا من الماء الجوفى تتكون بذاتها قريبة من السطح اثناء عمليات الضخ السابقة (ممثلة بذلك الذاكرة) ، وتكون لها صلة ما بطبقة المياه الجوفية الكبرى .

ولكن اذا ما ضعف الضغط أو أهمل سكان السطح صيانة الآبار وتركوها دون استعمال ، أو اذا ما أصيبت آلات الضخ بالعطب والتوقف ، فان المياه الجوفية تبدو كأنها قد اختفت ، ولكنها تتحرك الى جهة اخرى مازالت فيها الآبار والمضخات تعمل .

ومعنى هذا المثال أن الاله يقرر والانسان ينفذ ، وهو هو ما يعطى الانسان الذى يعيش على سطح الارض الشعور بأن عليه أن يعمل عملا معينا فى العالم المرئى ، ومع ذلك فان وجوده يعتمد على أصل الوجود ، كما يعتمد المرء على المياه الجوفية .

وفى بعض الاحيان أيضا ، ونتيجة للتفانى ، يصيب الفرد شىء من سوء الحظ او تعترضه أصوات سيئة (نتيجة لاصابة السطح بانكسار مثلا) ، فقد تكون هذه فرصة أو صدفة تؤدى الى السماح للمياه الجوفية بأن تخرج على السطح ممثلة طريقا يوصل الى الاله الذى لاتدركه الابصار. وطبقا لما يقول به المتنبئون ودعاة الفوضوية على حد سواء ، فان التفكك الشامل الذى يصيب المجتمع كله وحدوث ثورة غامضة الاصل قد تكون فرصة لانطلاقة حيوية قد تغير من الحياة كلها ، ولكن الخبرة البشرية على مدى التاريخ لا تؤيد هذه الفكرة التفاؤلية الخيالية .

وقوى الطبيعة الذاتية
هى ايضا سلبية

ولنعد ثانية الى وضعية المستقبل ، فاذا نظرنا الى الماضى الحيوى والتاريخى نرى أن هناك قوة غير معروفة هى قوة الطـ **Natura naturans** التى قال اسبينوزا أنها هى القوة الفعالة التى خلقت ظواهر الطبيعة الكائنة

Natura naturata ويمكن تسميتها الطبيعة المطبعة . ولكننا اذا عدنا الى المستقبل فسيكون لدينا نحن بنى الانســـــان ـ مثلنا مثل سائر الكائنات الحية ـ شعور قوى ـ أو بالاحرى يفوق القوة ـ بأن علينا أو نطبق ذلك ونعمل بأنفسنا لتحقيقه كما لو كنا نضع الكلمات الصحيحة فى شبكة الكلمات المتعاطفة ، أو يكون علينا أن نبتكر مضخـــــات قادرة على استخراج الماء الجوفى .

أما بالنسبة للمستقبل فان الصيغة التى أوردها اسبينوزا تفـرض نفسها على ذلك كله ، فهناك الطبيعة المطبعة التى تعمل ، وهناك قوة الطبيعة التى هى سليبة الصفة (بصرف النظر عن التكوين اللغوى للصيغتيـــن) ، وهنا نشعر بحقيقة العبارة التى تقول : « ان الاله يقــرر والانسان ينفذ » ونمارسها ولا نشعر حينئذ بعكس ذلك فيما بعد فى وقت متأخر حينمـــا نمعن النظر فى الماضى الحيوى والتاريخى ، ثم بعد ذلك نتكلم عن الطبيعـة المطبعة التى خلقها الاله أو خلقتها قوة الطبيعة ، ونتساءل : أى من هذين الشعورين هو الصحيح ؟ فنجد أن كليهما صحيح ، اذ لا يوجد شىء يسمى ارض المستقبل التى قد نصل اليها ونتجول فيها أو نرتادها ، بل ان علينا أن نصنع المستقبل ، ولكن من جهة أخرى يجب أن تكون افعالنا متمشية مـع الممكن ، ونراعى الاتجـاهات الرئيسـية الـكبرى والذاكرات التاريخيـة والحيوية ، ويجب أن نوائم هذه الافعال نفسها مع النظام القائم فيمـــا وراء ارادتنا الخاصة .

ولا يقتصر ما يستبعده الانتخاب الطبيعى من الانواع العضوية على كل ما لا يتمشى مع الاوضاع القائمة لهذه الانواع ، ولكن يستبعـــد أيضـــا ما لا يحترم مما تناقلته أجيال الانواع المختلفة من ماضيها . وبهذه الطريقـة نفسها يستبعد الانتخاب التاريخى الاشكال الاجتماعية والعادات والعقائد والنظم التى لا تساير الوجود الزمنى الطويل للشعوب (١) .

ان الحل الصحيح الذى به يملأ لغز الكلمات المتقاطعة يدخـــل فى مضمون الشبكة نفسها كما هو مقدم الينا أو كما نقدمه لانفسنا .

وهنا نجد أنفسنا فى مواجهة تناقضات المصطلحات التى ربما تثبت (مع تفاؤلنا) اننا قد توصلنا الى قلب السؤال .

الاله فى صفاته الظاهرة

والاله الذى لا تدركه الابصار
كما صـــوره صمويل باتلر

ونورد هنا كيف أمكن لصمويل باتلر أن يحل المشكلة او يفك العقدة

C.F. Raymond Ruyers, Les cent prochains siècles Fayard, 1977.

الجوردية (١) ، وهي التى يقصد بها الذاكرة غير المدركة والاله فى صفاته الظاهرة والاله الذى لا تدركه الابصار) فهو يبدأ بالثنائية المؤقتة .

١ ـ الاله فى صفاته الظاهرة : هناك اله معـــروف مرئى وملمـــوس يمكننا أن نتحسسه ونحبه ، وهو موجود يبعث الدفء ، يمكن أن يكون متمثلا فى شخص معين أو بزوجة محبوبة أو بطفل جميل او كلب أو قط مدلل ، أو شجرة او مرج ملىء بالاشجار ، هو كل الاشياء ماضيها وحاضرها ومستقبلها ، هو شجرة الحياة بكل ما تشتمل عليه من عناصر الماضي المترابطة جميعا والتى تكون معا شكلا متسقا موحدا لكائن حى أعظم ، هو بمثـابة شجرة كبرى واحدة بسيقانها وفروعها المتعددة ، ولنتصـــور هنا شجرة كبيرة جذوعها وفروعها الخشبية غير ظاهرة للعيان فى حين أن أوراقها وثمارها تبدو كأنها معلقة فى الهواء يرتبط بعضها مع بعض بأصل مشترك فى النماء الحى ، وهنا يمكننا أن ندرك بسهولة أن الصلة فى بعض الاحيـان تكون اقوى بين بعض البراعم فى حين يكون هناك تباعد بين براعم أخرى ، فبالمثل يمكننا أن نلاحظ وجود نبات متسلق على فرع شجـرة تفـــاح ، ما العلاقة بين فروع شجر الحياه هى فى الغـالب عـلاقة الروح والذاكرة ونوع النمو أكثر من كونها علاقة استمرارية بسبب التجاوز عن أجزائها .

هذا ، ويحاول جميع علماء التطور أن يصوروا شجرة الحيـاة فى شكل مخالف للشكل الذى رآه بوذا فى حلمه : « أن هنالك ملكا يفنى فى الاسافل ، والها يموت فى الاعالى » فيضع هؤلاء التطـــوريون الكائنات الاحادية الخلية فى أسفل شجرة الحياة ، ويضعون الحشرات الاجتماعية والقردة والانسان فى أعلى الشجرة ، ففى الجزء الاسفل حيث توجد الجذور لا يوجد أى اله مجسد أو اى كائن انسانى ذكى ، بل انها الشجـــرة هى نفسها التى تشتمل على الكل معا ، فهى بمثابة اله ظاهر مرئى ، ونمثـل نحن بنى الانسان أحد الفروع العليا (راجع كتاب الاله المعروف والاله غير المعروف صفحة ٥٨ الى ٦٢) .

وهذا الاله غير المعروف او غير المرئى ، الاله الذى لا تدركه الابصار ، هو معروف لدى الانسان معرفة جزئية ، فالانسان كمفكر وكعالم يحـاول أن يضع للاله صورا فى الكتب ، والانسان ككائن حى له دوره فى الذاكرة

---

(١) يقصد الكاتب تشبيه المشكلة بالعقدة التى أحكم جورديا ربطها ولم يستطع أحد فكها ، فجاء الاسكندر المقدونى ووجد الحل بـان ضربها بسيفه فقطعها .

(٢) Pluriel, pp. 112 et 118 C.F.R. Ruyer, Lagnosede Princeton, Fayard Coll.

هو كسائر الكائنات الحية ، وهو بمساهمته الفعالة القوية جيلا بعد جيل يجمع رصيد ذاكرة بني جنسه وهي التي يسميها اللاشعور (٢) ، والاله هو الروح الواحدة للشجرة ، وهو الروح الموحدة بين أجزائها ، فهو الصانع العام ، وهو المبدع ، وهو المتحكم . ارايت الى رجل التنويم المغناطيسي ، الذي يشكل ويوجه ويتحكم في الشخص الوسيط بعمليات التنويم المغناطيسي وما وراءها .

وليس للاله المعروف ما للاله في الاديان ، وليست له القوة الكاملة ، وهو معرض لتأثير الظروف وللفشل والتعثر ، وهو موجه بواسطة الذكريات الفردية المتجمعة من الانواع التي يغذيها . وهو منوم مغناطيسي ، وهو في الوقت نفسه خاضع لتأثير التنويم المغناطيسي ، فهو يقدم الاوامر ، ثم انه فيما يبدو يضيع وينمحي في أوامره التي كثيراً ما تنتهي به الى الموت او الى نهاية بلا مستقبل .

والانسان كسائر الكائنات الحية الاخرى لديه غيبيات خاصة ترتبط بذاته الالهية ونفسه أيضا .

ب ـ الاله الذي لا تدركه الابصار : لا بد أن يتواجد من وراء الاله المعروف اله غير معروف هو الذي زرع الشجرة ، وكذلك صنع الحقل الذي تنمو فيه هذه الشجرة ، كما صنع الاطار العام للكون ، وكذلك وضع المبادىء الرئيسية لقنوات الذكريات المختلفة فقط بل أيضا لكل ما هو ممكن الوجود .

ولا يمكن لشجرة الحياة المتواجدة في كوكبنا الصغير أن تسمح لنا بتفهم أصل الذرة والجزىء اللذين نفترض ان فيهما حياة ، كما هو الحال في الخلية الاولى التي وضع نظامها خصيصا لتكون منها الحياة والتكاثر .

وبعد ذلك نتساءل : هل علينا أن نظل نتصور أن الاله الذي لا تدركه الابصار هو المهندس الذي وضع التصميمات المختلفة ، أو البستاني الذي يفلح أرض حديقته قبل أن يزرع فيها البذور التي تخرج من نموها آلهة معروفة أو تثبت على شكل أشجار حياة ؟

وهل لنا ان نجرؤ مرة أخرى فنقول بشيء من التمثيل ان الاله هو بمثابة صانع الساعات الاعظم ، لم يخلق الساعة فقط بل أيضا خلق جميع اشتراطات الوجود لكل الساعات وكل الأشجار .

ولقد أغرت باتلر فكرة الاله غير المعروف الذي علم نفسه بالتدريس كيف يمارس مهنته كآلة ، كما يتعلم الطائر بطبيعته الموروثة كيف يعد عشه قبل أن يضع البيض ، فالاله غير المعروف يعد الكون الطبيعي قبل

Pluriel P. 112 et 118

C.F.R. Ruyer, Lagnöse de Princeton Fayard Coll.

ان يزرع أشجار الحيـــاة فى مواضعها المناسبة ، وبذلك يكون الاله غير المعروف قد تعلم بذاكرته فنه الخاص كصانع النجوم ، ويكتســب مهارة ضبط هذا الفن (انظر كتاب الاله المعروف والاله غير المعروف ص ٨٦) .

وسرعان ما ادرك باتلر أن هذه الفكرة الاسطورية لا تؤدي الا الى تكرار فارغ غير محدد ، وأن الحل الوحيد هو ان نتجنب ما نقع فيه من خداع باستعمال عبارة « غير معروف » أو باصطلاح « الاله غير المعروف »، وذلك بأن نضع خطا تحت كلمة « اله » كلما قصدنا به « غير المعروف » ، وعلينا أن نحاول أن نتصرف وكاننا نعرف غير المعروف بتجسيد هــذا الاله ، وعلينا بدلا من أن نتكلم عن الاله غير المعروف أن نتحدث عن العالم غيــر المرئى الذى لا نعرف عنه شيئا سوى أنه وافع فيمــا وراء كل استمراريات الذاكرة الدنيوية ، وفيما وراء كل الاماكن وكل الازمنة ، وانه أشبه ما يكون بمحيط متسع من الآراء التى لم تصبح بعد أفكارا ، والقيم التى تتحقــق فى الحياة بعد .. هو مدينة فاضلة ، وهو افضل الزمان ، وهو مع ذلك يخلق الزمان والمكان بدون أى توقف .

ان العالم المرئى الذى هو خلاق ومبعث للحركية لا يمكن تصـــوره على مستوى عالمنا المرئى الذى خلق كل حالة بالطريقــة المرسومة لهــا من عالم آخر ، بطريقــة هى الخلق المعــروف ، فالعــالم غير المرئى ليس ذاكرة تسير على خط ذاكرتنا ككائنات حية ، وذلك لان هذا العالم غير المــرئى هو الذى يكون لنا الذكريات بأن يملأها بأشياء جديدة ، أن يملأ مربعات لغز الـكلمات المتقـاطعة .

العالم غير المرئى

وليس العالم غير المرئى هو العالم الآخر الذى يتكلم عنـــه رجـــال الدين ، ليس مدينة فاضلة أو الجنة ، وهو ليس المكان الذى يجلس فيـــه الاله على عرشه ونستطيع رؤيته بذاته لا من خلال اعماله ، وليس هـــو العالم الآخر الذى نذهب اليه بعد الموت ، بل انه مبدأ مجرد غير ذى شكل ، هو الذى يعطى للاشكال وللاشياء كلها صفاتها ، انه مثل « طاو » ـ الصينى الذى يمثل الجانب المعيارى وجانب السموات الذى يتكلم عنه الصينيو ، ذلك الجانب من الارادة الالهية أو الحظ الذى يتكلم عنه الغربيون ، فهـــو الكائن الذى لا يمكن تصوره بل لايمكن تخيله ، وهو الذى يساعد كل الافكار التى نتصورها وكل الاشكال التى تحققت وستتحقق فيتكون من مجموعها العالم المرئى (أو الاله المرئى) ، وهو ليس تمثالا جامدا أو خيالا متحركا ، بل هو حلول الهى مستمر فى كل شيء .

والعالم غير المرئى ليس مجرد خرافة تحولت الى شيء مجـرد أو الى نوع من الذكاء الخاوى ، انه وجود سابق لامحالة ، انه شيء مسلم به ، او هو الشيء الوحيد المسلم به ، هو كذلك والا وقعنا فى أوهام الوضعيين التى تقول بأن العالم سطح فعلى بلا سمك ، وانه كامل فى وجوده وفعـله حيث تكون الذاكرات مجرد ذاكرات مزيفة لانها لا يمكن ان تكون سجلات مـادية مكتوبة فقط حيث الافكار أيضا تكون أفكارا مزيفة لانها يمكن أن تتفتت الى الاشكال المختلفة التى تظهر بين لحظة وأخرى .

ان العلم الوضعى الفعلى الذى يختلف تماما عن خرافة الوضعيين ليس هو الذى يصغر العالم الى الذرات التى نعرفها الآن فقط ، وانما يجعل حاضرنا شيئا يختلف كثيرا عن اسطورة المفكرين القدماء فى الذرة حيث انه يعتبر حاضرا اشبه بقطاع من نظام عام يشتمل على فضاء زمانى ، ومستقبل الذرة هو اشبه بالفعـل أو هو فى شكل أبسط الافعال مثل الطاقة مضروبة فى الزمن . ان موقعنا بالتأكيد هو سطح المحيط غير المرئى ، ونحن نعيش لحظة بلحظة وعملا بعد عمل ، رغم ما نتذكره ومنا نتوقعه بمداركنا يعطينا أو يفرض دائما عمقا محددا لهذا السطح .

ولكن حيث يوجد سطح فلا بد أن يوجد عمق وسمك ، ويمكننا بذلك أن نتصرف بصورة أفضل من أن نخمن هذا السمك ، لاننا نعرفه بخبرتنـا من السمـك المحدود والمحتمـل الذى نعيش فيـه ، وبدون ذلك السمك أو العمق المقبول (الذى هو بدقة ثوان معدودة ، وبأكثر تجـريدية أشـهر أو سنوات محدودة بالنسبة للتدريبات ، وهو نظريا عدة بلايين من السنين فى نظـر الفلكيين والجيولوجيين وعلماء الحياة) ، وبدون ذلك العمـق لا يمكن أن نشعر بشيء ولا حتى الشعور الوقتى الذى قد يختفى تمامـا . علينا أن نرى أن المحيط الذى نعيش على سطحه هو الشعور غير المعروف ، وأن هناك عالما غير مرئى أو الها لا ندرك كنهه يحيط بالعالم المـادى الذى هو بدونه قد يكون مجرد « شيء » فى أنقى حالاته ، وهو بذلك لا يتميـز عن اللاشيء ، أو قد يكون مجرد حاضر لا يتمشى مع التواجد الذى ينقصـه الماضى والمستقبل .



ان ما نخمنه بواسطة حدس المفارقة الخاصة بالقدر الانسانى وبقطبية الوجود الانسانى المزدوجة لم ينتقل الينا خلال الفكر الفلسفى الصارم ولكن بالرجوع الى ينابيع التقاليد الصوفية والدينية والشعرية فى كل الازمان . وأشد من ذلك ضرورة أن نبحث عن التعرف على الترتيبات المشروعة للتأمل المتعالى فى لباس متنكر من المقال الفلسفى الاكثر صرامة من حيث المظهر بقصد ابراز الى أى حد يمكن أن يشارك الفكر النقدى بشأن اشكال الوعى الذاتى الاكثر بدائية والسابقة على كل فكر فلسفى فى تأصيل صورة الانسان بمقدار ما وليكن قليل التماثل .

وستصور الحكاية العارضة فى القصة الخرافية الذهبية المتعلقة بالشاعر الصوفى الفارسى الكبير الشيخ فريد الدين العطار قولنا على نحو أفضل مما تصوره المقالات المطولة . اذ وقع سجينا فى يد جندى من

الكاتب : سيد وحيد الدين

ولد عام ١٩٠٦ فى حيدرباد فى الهند وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة ماوبورج بالمانيا وعمل مع العالم الالمانى والفيلسوف الدينى رودلف اوتو فى عام ١٩٥٩ - ١٩٦٠ حاضر فى الولايات المتحدة فى الموضوعات الدينية والاسلامية . استاذ سابق ورئيس قسم الفلسفة بجامعة ديلهى حتى عام ١٩٧٣ نشر كتبا ومقالات فى مجلات مختلفة

المترجم : الدكتور عبد الفتاح الديدى

المشرف العام على الامانة الفنية والترجمة بالمجلس الاعلى للثقافة

قبائل التتار الذين نهبوا مدينة نيسابور ، فرفض أن يدفع له فدية كبيرة حتى يتحرر منه متعللا بأنه يرى نفسه يساوى أكثر من ذلك بكثير ، وعلى الرغم من ذلك فقد اقترح فى اللحظة التالية على خصمه المنتصر عليه ان يحرره فى مقابل حزمة من الحشائش مقدرا أن شخصه لا يساوى أكثر من ذلك . وقد نتخيل ماذا كانت مكافأته . واصالة هذه الحكاية مثل أصالة عدد كبير من الحكايات الطريفة التى تعطى معنى للتاريخ تعد اليوم مرفوضة . ولكن صدقها الذى يتجاوز الحقيقة التاريخية لا يبقى اقل تأكيد . فما يعلمه لنا بصياغة هذه الحكاية الخيالية حول حياة أحد الحكماء الكبار هو بغير أدنى شك طابع المفارقة فى القدر الانسانى كما يصوره القرآن الكريم « لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين » (التين : ٤ ، ٥) .

وهكذا يتحرك الانسان بين لا نهائيين : اللانهائى الذى يجعله يتطلع نحو

ارفع القمم حيث يصيب روحه الدوار ، و اللانهائى الذى يدفعه نحو ابشع الهوات .. أو بعبارة أخرى يمكن أن يلغى الانسان بنفسه عاليا الى حد انه يفقد صميم فكرته الخاصة عن انسانيته .

وتقع تجربة الانسان عن نفسه فى مستويات مختلفة . والصورة التى يكونها عن نفسه مع الظروف المتغيرة لتاريخه ومع الامزجة المتنوعة المناظرة لحالة روحه أمام كل موقف جديد . ويصبح سؤالنا « ما هو الانسان ؟ » سؤالا غير قابل لأى اجابة « متنوعة » . فاذا كان الانسان مرئيا من زاوية معينة اقل من أى شىء وكنا ميالين الى القول مع مؤلف المزامير : « ياهوفاه ما هو الانسان اذن ذلك الذى تعرفه ، الكائن الانسانى الذى تفكر فيه ؟ الانسان مماثل لنفخة من الهواء وايامه تشبه الظل العابر » (مزمور ١٤٤ ، ٣ - ٤) أو مرئيا من منظور آخر يبدو الانسان علامة لحد معين وتطرأ على ذاكرتنا أقوال الصوفى المسلم بياديز فى نغمة ذات صدق لا يقاوم : « سبحانى ! ومجدى عظيم ! » ، فمن الذى سيندهش بعد ذلك من أن الانسان يبدو على مستوى الوعى الدينى مطويا أزاء كل ضرورات اللحظة والضرورات الزمنية شأنه شأن أى مخلوق آخر فى حين أنه من ناحية أخرى نتوقع رؤيته يولد من جديد من أجل رماده ومن تراب الوجود من أجل بلوغ المجد الخاص بالوجود الجديد ؟

وينبغى أن نقول عن الانسان على مستوى التجربة من حيث هو فرد موجود فى العالم أنه واع تماما لوجوده من حيث هو حضور هنا والآن ينسى فى معظم الوقت ما له من استحقاق نحو التحلل لا سبيل الى تفاديه سواء كان حقيقيا او ظاهرا عند لقائه مع الموت . وعلى العكس يكشف الانسان عند لقائه بالآخرين بعدا لا يظهر فى أى مستوى آخر من مستويات الوجود . وهنالك أيضا ينبغى أن نتأمل جانبين : من ناحية جانب الموناد أو الذرة الروحية العمياء المقفلة فى عزلتها والمقوته المغلقة فى سر عالمها الشخصى . ومن ناحية أخرى جانب الوجود المتشابك مع الآخرين من الموجودين بكل روابط الاحسان والاخاء وهو يبحث عن دلالة وجوده الخاص به فى أتصاله بالغير وفى الوقت نفسه فى الابداع الفنى والاكتشاف العلمى . وذلك لأنه فى أول حركة انطواء على نفسه تقوم مسافة لا نهائية بفصل احدى المونادات (الذرات الروحية) عن واحدة اخرى من المونادات . ولكن هذه العزلة الاولى أيضا هى التى تخفى فى ذاتها الحاجة الى العلو على نفسها فى دفعة من الحب والصداقة . وكلما أحب الانسان ازداد ادراكه ان العزلة فى صورتها القصوى لا تمنك تجاوز ذاتها بحال من الاحوال أيا تكن روابط التآلف على الرغم من تعارض المظاهر . ولا يمكن أن يوجد اقتران حقيقى بين موجودين الا مع الاحتفاظ بالحق الذى لا يمكن فسخه لكل

واحد منهما فى عزلته التى لا يمكنه أن يتخلى عنها لأى عـذر من الاعـذار فالعزلة تركة لا يجرى تقسيمها . وبدون ذلك يفقد كل رباط من أربطـة الحب والصداقة وزنه . وتعنى الرغبة فى الانفصال عن العزلة الهروب من النفس مع أفكار هـوية الانسان الخاصـة . وتتعرض بعض التفسيرات التقليدية عن التجربة الصوفية الخاصة بالوحدة لشكوكنا لهـذا السبب نفسه .

ولكن الانسان قد ظهر لنا من زاوية شقائه أكثر مما ظهـر لنـا من زاوية عظمته . والنظريات الدينية والفلسفية قد أكدت أيضـا مرة بعـد مرة جانب الامتلاء والجانب المضاد للفراغ والعوز . ومن الفلاسـفة مثـل كانط من أعطى قيمة لكرامة الانسان البارزة ، ولكن هذه الكرامة فى نظر كانط لم تكون من نصيب الانسان كفرد ولـكن كممثل للانسانية المثاليـة . والفرد من حيث هو فرد ملطخ بكل انواع العاهات . ولـكنه من حيث هو ممثل للانسانية جدير باحترامنا . وفى حين أعتقد المفكرون المؤمنون مثـل باسكال اكتشاف عظمـة الانسان فى مظهره الاكثر شقاء قامت النظريات العلمية بتمثيله لنا غالبا من حيث مظهره كيتيم فى الكون ضـائع باحـدى دوائر الكون . والرؤية المشبعة بالاحترام للانسان المنفى على هـذه الارض ــ المنفى مؤقتا ــ أى المحروم من حضور الله الذى سيجد نفسه متحدا به آجلا أو عاجلا . هذه الرؤية تترك موقعهـا للابصـار بالانسان فى حالة السقوط مهجورا بهذا العالم المتزمن حاملا وسواس الموت كمنظور وحيـد يملأ وعيه بالرعب والقلق .

ويمثل لنا نص رئيسى من القرآن الانسان كحـامل لرسالة الامانة ، وهى رسالة مقدمة فى الاصل الى مجموع الخلق ، ولـكن الانسان وحـده كانت عنده الجراة على قبول التحدى مهمـا تكن النتـائج ، فى حين أن السماء والارض رفضا هذه المسئولية : « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملهـا الانسان انه كان ظلوما جهولا » (قرآن كريم) .

وكان المتصوف الاسلامى فى العصور الوسطى محمود الشابيستارى يرى أن السؤال الوحيد الذى أمكن وضـعه بحـكمة وسداد رأى حـول الانسان لم يكن « ما هو الانسان ؟ » ولكن « أى نوع من الانسان هو ؟ » . وردا على سؤال « من تكون ؟ » عاد فيلسوف حديث مثل هيدجر بتفسيره الى الفكر قبل السقراطى باليونان . وفى بحثهما ــ محمود وهيدجر ــ عن الهوية الاصيلة للانسان انساقا كلاهمـا الى البحث عن الصفة الخاصـة لوجود الانسان فى ماهيته . ولكن عند النظر عن قرب اكثر نجـد برغم ذلك أنه يوجد عالم بين دوافع الفكر الفلسفى عند محمود وعند هيدجر .

وفى حين أن هذا الاخير يهتم بالانسان كوجود موجود فى الزمان وفى تاريخيته ووضعه الدائم موضع التساؤل فالمتصوف الصوفى لا يتأمل سوى الانسان من حيث هو وجود فى ذاته وموجود خارج الزمان والتاريخ وخارج العالم . وعلى الرغم من ذلك فالاجراء الذى قام به هيدجر نفسه يحتفظ بارشاد دينى عميق لا يصل قط الى حد الابتعاد عنه . وهذا الوجود الانسانى هو بالضرورة موهوب لعالم مهدد معذب ويمثل كل خصائص السقوط ويتطلع فى الوقت نفسه بطاقة اليأس الى الفداء والخلاص الذى يعيد اليه ماهيته الاولى . وهكذا وعلى الرغم من انه يكلفنا بهذا الصدد بأن نضم الى صف الخرافات القديمة الرؤية الصوفية لرجل أيدى متجول يتطلع الى الاقتراب من الاجواء العليا أو من الوجود المتكون على صورة الله أو على صورة ممثلة على الارض ،ولكنه فقد علاقاته بأصوله ؛ ففهمنا للانسان فى امتداد جذوره بالارض (ووجوده هنالك) لا يفقد شيئا بالاحتفاظ باتصاله بالتجربة الدينية أو الصوفية واحتكاكه بها .

وكان حضور الانسان فى العالم موضوع أفكار خصبة من زاويتين مختلفتين : الوجودية ، والانثروبولوجية (علم الانسان) النقدية التى أعطاها ماكس شيلر الدفعة الاولى . ولم يعد الامر هنا يتطلب معرفة ما اذا كان الانسان يمثل الحلول بالنسبة الى الفعل او ما اذا كان ذا ماهية تمثل جوهرا واحدا مع براهما وانما على الاصح الانسان بكل الوان ضعفه وعاهاته . وذلك هو التحدى البروميثى (نسبة الى بروميثيوس) الذى يمثله أمام نظام الخلق فضلا عن انه يبدو كبيرا بما فيه الكفاية لكى يرفض ما يقدم اليه على الرغم من طبيعته المحدودة وعدم أهميته الظاهرة .

وعلى ذلك فما هو الانسان ؟ انه يتمثل بأكمله فى هذه القدرة على الرفض وفقا لرأى ماكس شيلر . انه يتمثل فى هذه القدرة على أن يقول « لا » امام ما تقدمه له الطبيعة . وذلك هو ما يعطيه وضعا فريدا فى نظام العالم . فالانسان يتحرر من ضغوط الوجود . وفى حين أن الحيوان يخضع للعالم حيث يضيع فى حلمه الذى يبهره يكون الانسان وحده قادرا على استيعاب الاشياء المحيطة به بدون خضوع للضغوط التى تفرضها عليه الوحدة الوظيفية لغرائزه الحيوية وأعضائه الخاصة بالادراك الحى (١) ، وهو يملك انفتاحا على العالم لا يملكه الحيوان . والانسان — عند شيلر كما هو الحال عند نيتشة — هو الحيوان الذى يستطيع وحده عمل مشروعات ووعود . انه قادر على أن يتجاوز العالم ونفسه وبذلك يكون قادرا على التحكم والفكاهة جميعا وكذلك على تخطى كل امكانياته المحدودة . والوجود فى صورة انسان اذن هو القدرة على معارضة العالم كما هو فى حضوره المباشر الاحتمالى اى قول « لا » بشكل قاطع (١) . الانسان هو

---

(١) ماكس شيلر : وضع الانسان فى الكون ، دارمشتات ١٩٢٨ ص ٤٨

الوجود الذى يعرف كيف يقاوم دفعات ونبضات غرائزه الخاصة به وكيف يقول « لا » للوجود هنالك حيث يجيب الحيوان ابدا « بنعم على الحقيقة . فالانسان هو الرافض الابدى الذى يرفض المعطى الحقيقى على نحو ما هو عليه . وهو ذلك الذى يرفض أن يذعن للضغط الذى تحدثه البيئة ، ولكنه يحرم نفسه أيضا من متعة التعبير عن نفسه مع فسح المجال امام غائزه بواسطة الزهد والنفى .»

قام هـ . باسنر أيضا بمشاركة مرموقة فى الانثروبولوجيا الفلسفية (١) وفى رايه ان الانسان يدين بقدره الاستثنائى الى غرابته . ولنفهم من ذلك انه ليس مرتبطا ارتباطا وثيقا كالحيوان بالطبيعة الاحتلامية لوجوده وانما هو يضع نفسه خارج نفسه على نحو ما ويكون له وعى بوجوده الخاص به ككائن قائم فى المكان وفى الزمان . وتلك هى الفكرة التى تبرز بوضوح من كل تاريخ ثقافته . فمع الانسلات شيئا فشيئا من كل افتراض ميتافيزيقى مسبق تحاول الانثروبولوجيا الفلسفية الحديثة أن تركز على الانسان من حيث هو وحده بدنية . ويميز بليسنر الجسد من حيث هو شىء أو من حيث هو شىء بين الاشياء من الجسد من حيث هو مركز لتجربة معاشية . وعلاقتى بجسمى من حيث هو مركز التجربة المعاشية لا يمكن ان تقارن بعلاقتى مع أى شىء آخر . وفى راى بليسنر أن اولئك المنتسبين الى مدرسته لا يمكن أن يقال عن انسان انه يملك جسدا ولكن يقال انه جسد أو يكون جسدا على الرغم من فطنهتم القصوى التى يظهرونها حيال كل تفسير مادى للظاهرة . فهذا الجسد الذى هو أنا وهذا الجسد الذى ينطق بأنا مع الاشارة الى نفسه ليس شيئا بالنسبة الى ولكنه جزء من لقائى مع نفسى . وتلك الملكة فى اتخاذ الوضع بالنسبة الى الشخص نفسه خارج ذاته هى التى تقيم كل الاختلاف بين الانسان وبين كل الممثلين الآخرين للمملكة الحيوانية . وليس للملامح الاخرى الخاصة بمورفولوجية الانسان أو بمجموع صفاته التركيبية اية قيمة تجريبية فى المنظور الانثروبولوجى عند بليسنر . ولكنه الى حد ما يقبل الفرض العلمى الخاص بعالم الكواكب ذاك الذى يذهب الى أنه فى امكاننا بشكل قوى أن نتخيل الانسان على هيئات أخرى سوى تلك التى ألفناها حيث يبدو له إنه من الواضح أن الانسان ليس على وجه الخصوص مرتبطا بهيئته الحاضرة . ووفقا لآراء العالم البيولوجى فون اوكسول تكون الحيوانات على العكس مرتبطة بلا هوادة بالبيئة التى تخص نوعها ولا تستجيب بحال للمؤثرات التى لا تنتمى الى عالمها ذاك المقفل . فالعنكبوت يدرك أبسط ضوضاء تتعلق بالركن الذى أمد فيه خيوط نسيجه ولكنه يظل غير مبال بالنسبة الى

(١) المرجع السابق ص ٦٣

الضجيج الذى يصم الآذان والذى يمكن ان يملأ أرجاء العالم المجاور .
وتلك أيضا هى حال الإنسان ، لانه اذا كان بعض نقاد النظريات الخاصة بفون أوكسول قد اعتقدوا أنهم استطاعوا أن يكشفوا عن طاقة تخطى الحواجز البيولوجية التى فرضتها طبيعة الانسان عليه فاننا لا نملك انكار أن الانسان حتى لو امتلك القدرة قلما يتحاشى وسطه الطبيعى ويفضل حدود العالم الذى يتاخم عدم الامان على العالم الذى يتجاوزه ويجهله .
واستطاع اليكسى كاريل أن يبرز ، ومعه الحق ، أن العالم والشاعر أو الكائن الذى يفترسه وجدانه العاشق ، كل أولئك قد أستغرقهم عالمهم الخاص بما فيه الكفاية لكى يظلوا غير مبالين بما يجرى فى غير هذا المكان .

واذا تحاشينا الاطار الصورى للانثروبولوجيا النقدية أو للفكر الفلسفى الذى يجعل محوره التطور البيولوجى للنوع الانسانى لكى نتجه نحو صورة الانسان الذى يرتفع الى الافق الفلسفى الغربى فى خط السير الذى رسمه هيدجر فان الموقف يتغير تماما . فالانسان معطى لنا كما لو كان قد سيطر عليه مزاجه وحالته المتغيرة أو طريقة معينة فى الوجود المتلائم عاطفيا مع العالم أو غير المتلائم معه . والعاطفة المسيطرة فى اللحظة الاولى على فكر هيدجر هى الرعب : عالم نتسلمه فى القلق . ولكن اذا تخطينا هذا الجزء الاساسى واذا أحللنا محله عواطف أكثر ايجابية فى الوجود تغير العالم فى لونه بالنسبة الينا بناء على ذلك . وسيظل القلق بالتأكيد جهة أساسية فى الوجود الانسانى على الدوام وليست التقلبات التى تنتاب هذه التجربة هى التى تولده فى عقلنا ، اذ أن الامر هنا متعلق بما كان ليبنتس يسميه القلق الفوى القادر المرتبط لدى الانسان بالوعى الخاص بعاهته ومحدودياته : فما هو الانسان فى الواقع اذا لم يكن هذه النقطة الملقاة فى المكان والزمان ؟

ومهما يكن المبرر الذى نملكه لوضع مثل هذا الالحاح الموحد الاتجاه عن القلق موضع الشك فانه يعطينا عند تناول أى شىء رؤية أكثر دقة جدا عن القدر الانسانى مما يعطينا الالحاح المعكوس عما هو متفق على تسميته بالحالات الايجابية أو المشاعر الطيبة . ويؤدى القلق غالبا الى شعور صوفى بعدم الانتماء الذى يجعل الانسان خاليا من الشعور بأنه فى داره فى أى مكان بهذا العالم الشاسع غير ان هذا الاغتراب ليس عابرا لان الجزع بالنسبة الى الانسان دعوة الى تجاوز ذاته عن طريق الثقافة . وليست الثقافة عند الانسان رد فعل ضد عاهة وراثية أو شعور بالعوز كما يذهب الى ذلك جيهلين . وليست أيضا آليات دفاعية كما يذهب الى ذلك فرويد . ولكنها استجابة موجبة للقدر الانسانى الاساسى التى يتوفر التعبير الاكثر تمييزا لنوعنا عنها فى الفن وفى الدين . والحنين الى ما وراء

ذواتنا هو مكون أساسى لطريقتنا فى الوجـود فى العالم لان هـــذا المكون — ولنقلها عابرين — يفتقد بشكل متفرد المفهوم الوجودى للقدر الانسانى . ويمكن أن تشبع الرغبة بشىء زهيد . ولكن الدفعة التى تحملنا على تجاوز ذواتنا لا تشبع أطلاقا لان الانسان يتطلع ان لى ما أن يملـكه ابدا والى ما لم يسمح له قط بامتلاكه . فاذا حصل على ما يرغبه فهو لا يحصل عليـــه بشكل تام . أو بعبارة أفضل لا يكون الهـدف الذى يتطلع اليـه محـددا تماما . وذلك هو الذى يوجد كل اختلاف بين تطلعاتنـا وحاجاتنـا . والحاجة تبلغ مداها عندما تتعرض الرغبة للارتواء ، ولا يبلغ التطلع مداه من الرضا أبدا ويحتفظ حتى فى مظهــر نجـاحه بالشعور القلق بنصف الفشل . فالانسان يعانى من قلق يجهل سببه . وهو يعـانى دون سبب ظاهر . وتنزلق نغمة رثاء أسيانة الى أفضـل الاشعار المستوحاة من ذلك الاشتهاء الملىء بالحمى والذى لا يتشبع أبدا . وتثير ذكرى تجربة معيشـة احيانا الندم على الماضى والوهم بامكان أن نعيشه . ونسقط على المستقبل ذلك الماضى المستثار بدون رجعة . ويرجع الينا احيانا فى فجائيـة وبقوة كبيرة بحيث يتألف لدينا انطباع بأننا نقفز اليه . وعلى ذلك فنحن ميالون الى أن نرى فى الانسان اكثر من مداطن فى هذا العالم وأن نقرأ فى قلقه كمـا لو كنا نقرأ ذكرى مختلطة عن جنة ضائعة . وكل ما يفعله يبـــدو لنـــا صغير الشأن محدودا حتى فى نجاحه الاكثر ظهورا . ولو حاولنا ترجمـة هذا السوء بألفاظ عقلانية لبدا لنا فجأة أن أجمل ازدهار له يتألف ممـا يحس به من أنه ناقص الكمال كانتاج غير مكتمل فى جوهره نفسه .

ولكن هذا القلق يمكن أن يأخذ شكلا دينيا وأن يتبدل فيما يبدو فى ميل الانسان الذى لا يقاوم « لرغبة ما لا وجـود له » وفى أن يترك نفسه يحترق بحمى « عدم الصبر القدسى » وفى أن « يصوب نحـو المستحيل » دائما بدون أعتبار لحدود عاهتنـا الانسانية . « ماذا ستصبح الخطـوة القادمة لرغبتى كمـا يقول الشاعر الاوردى غالب فى حين أن صحراء كل الممكنات تستحيل الى ارتسام لقدمى العـــارية على الرمال ؟ » ، ويأتى صداه عند جوته فى قصيدته الجميـلة عن « العـزاء فى الدموع » عنـدما يظهر لنا الانسان الذى لا يشبع بما بين يديه وهو يندفع فى انبثـاقة نحـو النجوم ويضم غرور مجهوده للحاق بما لا يمكن اللحاق به ويجد العزاء فى دموعه . ولكن ينبغى أن نقول بالنسبة الى جوته أن تلك الدموع لا تنذرف عبثـا وانمـا هى التعبير عن العطش الذى لا يرتوى والذى يحث الانسان دائما على تخطى حدود طبيعته . ولا يغير من الامر شىء أن تحمل التجربة الى الانسان الدليل على أن المحاولة مستحيلة . وبرغم ذلك تبقى الغريزة التى تدفعه قوية . وذلك هو ما يعبر عنه الشاعر الفارسى جلال الدين الرومى الذى كان صوفيا كبيرا أيضا فى هذا البيت :

قال لى : ما تبحث عنه لا وجود له ..

فأجبت : بل ذلك هو ما أبحث عنه (*)

ويتنوع ما يثير نشاط الإنسان الى ما لا نهاية . ويمكن وصفه فى ألفاظ متقابلة بقواطع مستقيمة . ويقول لنا كاسيرر : ان ما يميز الانسان هو الكلام والى جانب الملكة الكلامية امكانية تداول الرموز . ولكن يرد على هذا بأن الصمت فصيح ايضا ويسمح بالتعبير - عما لا يمكن وصفه . انه صمت ابتسامة تبلغ درجة الالغاز وحمل المعانى مثل ابتسامة بوذا . وهو صمت نحتاط من أن نخلط بينه وبين مجرد التوقف عن الكلام أو تقطع العبارة لعدم توفر الكلمة الصحيحة . وهو أيضا صمت لا يتدخل شيء لقطعه وسوف يثرى بكل الاسئلة التى لا طائل وراءها وكل الاجابات التى سوف تناطح السكوت كما هو الحال فى تجربة فلسفة الزين البوذية . وهذا الصمت المبين علامة على تجربة لا يمكن الى حد ما ترجمتها فى أى سلسلة من القضايا المنطقية ولكنها لا ينقصها أن تؤلف تبادلا ذا دلالة عن طريق المشاركة .

ووفقا لمستوى التجربة الانسانية التى يتجه اليها الخطاب تستوفى الالفاظ وظائف منوعة . وعلى مستوى التجربة اليومية المبتذلة تكون الالفاظ اضافية بالنسبة الى الحاجات العملية وتؤدى فاعليتها فى اطار شبه ثابت لا يتنوع الا اذا أمكن الارتفاع درجة درجة وخطوة خطوة نحو الفكر العلمى فى فرصة متغيرة بلا انقطاع . وعلى مستوى الشعر والتوسلات ليست الكتابة وحدها هى التى تأخذ قيمة خاصة وانما غنائية الكلام هى التى تأخذ قيمة خاصة ولا يصبح اطار الاشارة ثابتا مرة واحدة والى الابد ولكنه يأخذ على عاتقه كل الامكانيات الخاصة بالتفسير عن طريق الايحاء بالمعنى الخفى أو الرمزى . اذن فالانسان يتميز بالكلام بالتأكيد ولكنه يتميز كذلك بصمته عندما يعرف ما يود أن يقوله ولكن لا يستطيع أن يقول ما يعرفه . وعلى ذلك فهو يقوم بالتوصيل أيضا بالطريقة نفسها اذا لم يكن بطريقة أفضل وراء الرموز التى تقترحها اللغة عن طريق الالوان والاصوات والحركات والتحركات بداخل جسدها : التصوير والموسيقى والرقص والاتجاه أو مجرد خط للسير .. وما يقال فى الفن اقل أهمية مما لا يقال وانما يتم اقتراحه فقط . ويجرى الامر بالطريقة نفسها عن أكثر العواطف عمقا عند الانسان مثل الحب . واللجلجة غير المدركة فيما يخص المحبوب تكون أكثر امتلاء بالمعانى من الاقوال المنطوقة . والكلمات الاكثر فراغا فى الظاهر تمتلىء بالمقاصد التى لم يعرها لها أحد . وتنقطع المحادثة التى تجرى فى نغمة من الثقة والائتلاف حتى تسمع باستقرار

صمت غائر عميق . وكلما زاد هذا الصمت عمقـــا زاد ثراؤه من التـــدبير المشترك بين كائنين يعتقدان فى نفسيهما انهمــــا غير قادرين على ائتمـــان أحدهما الآخـــر . ويمضى الامر على هذه الوتيرة فى التوسلات والصلوات حيث يتجه الانسان الى الله فيشعر بأن الكلمات تعوزه فى اللحظة التى يكاد يلمس فيها السر اللانهائى . وكلما اقترب منه بدت كلماته الفقيرة فى نظره كأنها تخون سر اعتقاده العميق .

فمن ناحية اذن يتميز الانسان بملكته الكلامية ولـكنه من ناحيـــة أخرى يضع لنفسه علامة واضحة خلال قدرته على الصمت عنـــدما يشعر أن الكلام سيكون عاجزا عن التعبير عما يصوب نحـــوه أو عمـــا يعانيـــه أو عندما تتعدى التجربة بداخله كل حدود التوصيل الممكن . ولكن الثقافة ترتكن الى امكانية توصيل مثل هذه اللحظات الخاصة بالتجربة سواء كان ذلك التوصيل يتم عن طريق اللغة أو عن طريق اى طريقة أخـــرى للتعبير . ويكفى أن الثقافة لا تفقد أبدا الوعى بحـــدودها وعلى الفـــكر الفلسفى أن يذكرها دائما بهذه الحدود . ولا يجرى فقط تطبيق الحدود فى نظام الاتصال الممكن بين الناس على خطة التجاوز والعلو : انه يظهر أيضا فى كل مستويات النشاط الثقافى والعلمى ولكنه لا يتم أبدا بوضوح من هذا القبيل الا عندما نجرؤ على المغامرة فيما وراء كل تجربة ممكنة . اذن فسوف نتحـــدث عن المدخل الثقافى أو التاريخى اذا كان صحيحا أن الانسان لا يستجيب حقيقة الا لما يتعلق ببيئته اليومية والمباشرة وبغض النظر عن كل ما لا يهم الوسط أو الصدفة التاريخية التى يجد نفسه فيها .

وعلى ذلك فالنشاط الانسانى على نحو ما يتبدى فى الدين وفى الفن أو فى البحث العلمى أو كما يتمثل بشكل أبسط أيضا فى التجربة اليومية بقدر معين من الارضاء وخيبة الامل ، ذلك النشاط الانسانى لا يدع نفسه مقفلا فى تعريف مقبول بشكل متسق . فالانسان ليس حيوانا ذا خصائص مجمـــدة كمـــا كان يقـــول نيتشه . وهـــو بطبيعته لا يمـــكن الامساك به ولا يمكن توقع تصرفاته . ولكنــــه فى الوقت نفســـه ذو تاريخ فى حين أن الحيوانات الاخرى سوى الانسان ليس لها تاريخ . وحضوره فى العـــالم هو التزامه فى التاريخ فى حين أن ماضيه لا يسمح اطلاقا بالحكم سلفا على مستقبله . وذلك لان تاريخ الانسان ليس مجرد اختصار لكل ما كان ولكنه تطور خلاق يفسح دائما المجال لامكانيات لا حصر لها . وهذا الانفتاح على المستقبل يحول دون تكرار التاريخ لنفسه . فالماضى لا يمكن أن يعود الى الظهور أو أن يجرى نسخه من جديد .

وعلى ذلك فما هو الانسان ؟... فى عزلته العليا وذاتيتـــه الخالصة وتأكيده البديهى لعبارته « أنا أكون ما أكونه » يمثل الانسان بالنسبة الى

الانسان سرا لا يمكن سبر غوره كالله مؤكدا وجـوده بدون اشارة ما الى الخلق . ونفهم ما اراد كارل يا سبرز أن يقوله بطريقة أفضل عندما كان يكتب : « انني لست ما أكون ولا ادرى ماذا أكون (١) .. » ، فالانسان غريب بالنسبة الى نفسه خلال صمت تأمله لانه لا يعلم كيف ينفذ سر ماهيته الخالصة ، هذا الانسان لا يفهم نفسه الا من خلال تاريخيته على المستوى الظاهرى وفى التاريخ يعبر الانسان الحدود الضيقة لوجوده الخاص ويأخذ كل فعل من أفعاله فى هذا الوجود محملا فرديا رفيعا . وبهذا الالتزام فى التاريخ يقوم الانسان بمغامرة كبيرة فى الانفصال عن الينابيع الميتافيزيقية لوجوده . وكل ما يهم حقيقة وكل ما فى الانسان مما هو انسانى يمكن أن لا يكون ذا صلة ما بالتاريخ . ولا ينبغى أن ندع أنفسنا نخضع لاغراء الابعاد الملحمية لهذا التاريخ بحيث نستصغر الفتات الصغيرة من الافراح والاتراح ومن العشق والرغبات غير المشبعة التى يحاك منها نسيج الوجود الانسانى والتى تنقطف كلها على هامش التاريخ . وكم من الازهار تفترش الظلال بمنأى عن النظرات وتعبق الهواء بأريجها العطر ثم تختفى دون أن تترك أى أثر . وكم من ضروب الوجود الخفية المليئة بمجرد حضور كائن معشوق تنحدر بهذه الطريقة على هامش الاحداث التى تكون موضوع التاريخ .

وعلى الرغم من ذلك لا نستطيع أن نحكم على سلوك الانسان الا على مسرح التاريخ . فالانسان من ناحية يبدو معطيا للتاريخ معنى وهو يطوى الطبيعة وفقا لقانونه ويقوم بتأسيس المدنيات . ومن ناحية أخرى يبدو الانسان كفريسة لغريزة انتحارية تهدد فى كل لحظة عند استيقاظها بهدم كل ثمرة لجهوده وباعدامه مع كل أعماله . ولا تلبث الدول التى اسسها وهى تعلن عن نفسها كارادة شعبية أن ترى ارادة مضادة تنهض لتعارض الشعب الذى تزعم أنها تمثله . وتتحلل الديمقراطية فى صورة دكتاتورية هى عبارة عن نظام أوليجركى أو الاقلية ذات الصوت الاعلى اذا لم تكن حكم الطاغية . ويبدو أساتذة العصر الحاضر سجناء فى مشاعرهم الوجدانية فى لحظة اتخاذ القرار حتى يظهروا دائما كأنهم يتصرفون باملاء ارادة رفيعة يطلق عليها اى اسم من الاسماء فتنحرف بهم عن المثل الاعلى الذى كان ينظر اليهم على انهم يقومون بخدمته فى الاصل للانتفاع ببعض المصالح الغامضة . ويبدو الرجل السياسى دائما كأنه يلعب دورا محفوظا ويلقى لصا يدفع به اليه . وعند التقائه بنفسه عند منحنى التاريخ يحدث أحيانا أن الانسان لم يعد يتعرف على صورته الخاصة به فيعطى غالبا

---

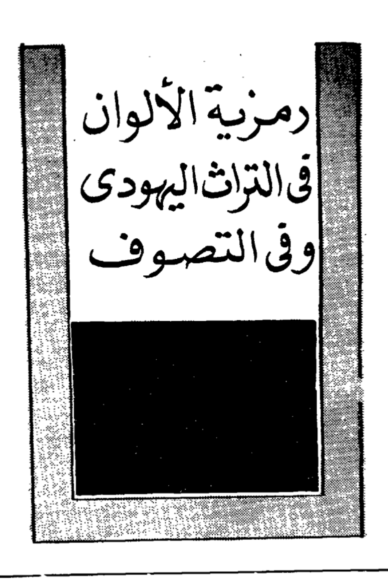
(١) هـ. بلستر : دراسة العضويات ، برلين ١٩٦٥ ، ص ١٢٧

الانطباع بأنه قد دفع بضميره الاخلاقي الى الاغتراب . وفى كل خطوة يقول التاريخ « لا » للاخلاق . فكيف نندهش اذن من أن كثيراً من الاحداث التاريخية تصبح فضيحة فى نظر الضمير الاخلاقى ؟ فالانسان ينهض ضد الانسان . والظالم والمظلوم يتبادلان دائما دورهما . ولا تزال تسود القوة الباطشة التى لا تكاد تحتجب من وقت لآخر فى كل مكان على مسارح التاريخ . فهل نحن نتجه نحو عالم افضل أم أن الانسانية تتعجل طريقها الى النهاية ؟ لا أحد يستطيع أن يقول من أى جانب سترجح الكفة . وفى عصر مثل عصرنا حيث يسير العقل والعبث جنبا الى جنب ويهدد العقل فى كل لحظة بالتردى فى الهوة يبدو أن الوعى الدينى الآن هو صاحب الشأن فى اعطاء التاريخ معنى يعلو على التاريخ ويتجاوزه .

وسيظل الشىء فى ذاته المتعلقة بالتاريخ وكذلك دلالته العميقة وغايته الاخيرة على فرض أنه ذو معنى وهدف .. سيظل كل ذلك خافيا علينا الى الابد . فالتاريخ يضع علامة لحد لا نملك تعديه ويضع ستاراً لا يمكن أن تتعداه نظرتنا . فأى مسافة لا تزال تفصلنا عن « السقوط » الذى تحدث عنه الوحى الدينى اذا كان على التاريخ أن يملك غاية أو أى مستقبل لا يزال يحتفظ به لنا واذا كان على تاريخ الانسان أن يتتابع : ويبقى السؤال كاملا .

سيد وحيد الدين

دلهى



والى هذا الحـد تقابل الثلاثية الثانية ـ قبل كل شىء ـ الفلك او العقل الاخير الذى فيه تبدو كل هذه الالوان آثار الاحمر المبيض أو الابيض المحمر ، ويشرق مزيج من هذا كلية ، أو يشرق واحد تلو الآخر ، وقد ورد ما يثبت ذلك فى « أزائيل » ، وكذلك غالبا فى « الزهر » .

ولما كانت (هذه الثلاثية الثانية أن قرب الى عالم الخلق ـ بل انها فى الحقيقة تعتبر الى حد ما جزءا حالا فيه ـ كانت لذلك اغنى الرموز عموما ، ورمزية الالوان كذلك بصفة خاصة . وهنا تعود القبالة فى قصص صـوفى وبواسطة عدة تحولات الى الدوافع الاكثر قدما ، تلك التى ناقشناها فيمـا سبق . وسأتكلم هنا أولا عن أساس آخر لم يذكر حتى الآن . وقد فسره بصفة خاصة وبطريقة أصيلة اسحق الاعمى ، أحد القباليين الاوائل .

يوجـد قول قديم يرجع الى القـرن الثالث الميلادى ينسب الى معلم فلسطينى يدعى سيمون بن لاكيس يدل على انه قبل خلق العالم « كانـت التوراة مكتوبة على ذراع الله ! ! (يد) بالنار السوداء على النار البيضاء ،

الكاتب : جرشوم شولم

ولد فى برلين عام ١٨٩٧ ، ويعيش فى اسرائيل منذ١٩٢٣
استاذ الفلسفة اليهودية فى الجامعة العبـــرية ورئيس
اكاديمية اسرائيل للعلوم والعلوم الانسانية وقد كتبعددا
من الكتب والمقالات باللغة العربية فى التاريخ وافكـــار
التصوف اليهودى

المترجم : الدكتور محمد كمال جعفر

استاذ الفلسفة الاسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة

ونعنى النار البيضاء بوضوح هنا الرق الذى عليه كتبت التوراه التى قدر لها أن تكون للاستعمال الطقسى أو الشعائر التعبدى فى المعبد .

وبناء على التفسير الجديد الذى قدمه اسحق لهذه الفكرة فان النـــار البيضاء تعنى الصورة الاولية للتوراة المكتوبة ، على حين تعنى النار السوداء الصورة الاولية للتوراة الشفهية . وهذه الاخيـــرة هى التى قد أعطيت « لموسى » على طور سيناء ، وهى تستم فى تطورها عبر الاجيال المختلفة ، وتمثل التطبيق الحقيقى للتوراة عليها جميعا .

وعلى ما يقضى به هذا التأويل فان التشكيلات الاساسية للتوراة كانت مخبوءة فى الوادى الايمن الالهى الذى يمثل هيئـــة غير متطـورة من توراة الفضل واللطف . وبداخل هذا الوادى يوجد النرذجان الآتيان : صـــورة التوراة المكتوبة وهى لون النار البيضاء ، وصورة التوراة الشفـوية وهى تبدو فى لون النار السوداء .

أما فى النار البيضاء فلا تتميز الحروف فى استقلال ووضوح ، وعندما تبدو فى رمزية النار السوداء فانها تكون فى حقبة التوراة الشفوية ، وهى عبارة عن التراث المفسر تفسيرا صوفيا . وتشير النار السوداء الى سلطان الحكم ، وتعلو تخطيطاتها الملونة وتمتد فوق صورة النار البيضاء كما ينبسط الضوء فوق الفحم .

ان قوة تخطيطات اللون للهب تقهر بريق الفحم حتى يختفى تماما ويستحيل الى جذوة غلابة للنار . ان هذا الاتحاد فقط هو الذى يمثل الوحى الكامل ، هذا الوحى الذى لا يمكن أن يفهم على الاطلاق بغير هذا التمييز المشهور الذى يرمز اليه بالنور الاسود ، والا ظل مخبوءا فى الضوء الابيض الذى لا تميز ولا تفريق فيه .

وفى هذا الاتجاه نفسه ترد اشارة مثبتة تتصل بأحدث الطبقات فى « الزهر » وفيها نجد الآية « هؤلاء الذين ينسجون بالحكمة سيشرقون اشراق الفلك ، أما هؤلاء الذين يهددون الجم الغفير الى الصلاح فهم النجوم الى الابد » (دانيال ١٢ : ٣) .

وتفسر هذه الآية بأنها تشير الى الحروف التى تعلم فهم التوراة . ان الحروف هى الحبال الخارجية للتوراة التى ما تزال مخبوءة تماما ، التوراة التى تعبر عن ذاتها فى هذه الحروف التى قد نسجت من سائر الوان الضوء — الابيض والاحمر والاخضر والاسود — وتنقسم فى ذاتها الى الوان جمة متداخلة .

والواقع ان هذه الالوان قد نسجت ايضا فى الفردوس المثل فى جلد الانسان مثل نسيجها فى السماء الممتدة فوق الفردوس . وقد ندعى ان هذا التداخل فى الالوان حول فردوس البدن الانسانى يشير الى نور « الاورا » أو الهبوة الروحية التى توجد لتكون مرئية للجميع ، على حين انه لا يستطع أن يراها (على الحقيقة) الا المختارون ذوو الاحساس المرهف .

ان التوراة باعتبارها وحيا من الخالق الذى يتخلل بالفاعلية والتأثير كل الالوان (والكائنات) ، ويشارك فى تصميم ومشروع اللون للخلق نفسه ، ان التوراة — باعتبارها كذلك — تجعل أن لا عجب اذن من أن تكون الالوان الاربعة المذكورة آنفا متماسكة تماما مع تلك التى كشفت لموسى (عليه السلام) على طور سيناء ، باعتبارها أنوارا سماوية ، ونماذج للمعبد أو الخيمة التى تمثل فى الواقع « الكون » نفسه . وهذه الرابطة قد اكدها موسى ليون M.L. الذى يبنى نقاشه على هذا التصور بشأن الالوان الاربعة . وهذا التصور يظهر فى فقرات عديدة من « الزهر » . فهو يرى فيها رموزا للتداخل والتفاعل بين فلكين أو نمطين من العقول . ويرى جميع

القباليين الاسبان أن هذين الفلكين يمثلان دائما فى الرموز القديمة بالمرايا المشرقة والمعتمة على الترتيب . هذه الرايا التى يرى الانبياء الله عبرها على حسب مقاماتهم . ان هذه المرايا تعكس كل الالوان . لقد رآها موسى فى وحدتها عبر مرآة مشبرقة ، كأنواع أربعة من الـــــروعة السماوية (غيـــر الارضية) ، على حين ان الانبياء الآخرين لم يروا الا من خلال المرآة المظلمة الخاصة بالفلك او العقل الاخير .

ان الالوان الاربعة تبدو ايضا لكل نبى ـ بناء على درجته فى الكشف والمشاهدة ـ كالنماذج المختلفة للسر الاكبر الذى يتجاوز الحس من النور . حتى عندما يحرك النبى حدقتيه وعيناه مغمضتان ، فان هذه الانوار الاربعة الاصلية تنبع منها هذه الالوان الاربعة التى تنعـكس عنـدئذ على المرآة المظلمة .

ونلاحظ أن « الزهر » يحدد بالتأكيد مثل هذا المنظر بالنسبة للكشف أو الرؤية النبوية ، على حين أن موسى ليون فى مؤلفاته العبرية يعبر عـن ذلك تعبيرا ربما كان أقل وضوحا . يقول الزهر ـ (حتى دون الاشارة الى الكشف النبوى أو الصوفى) ـ « ان العين الانسانية بأوانها المختلفة تعكس وتمثل العالم بأسره » . وهذا بالطبع ليس الا شرحا للمقارنة التى وردت فى التراث التلمودى : « العالم مثل حبة عين الانسان : البياض (بياض العين) فيها هو المحيط الذى يحيط بالعالم كله ، والقزحية هى العالم المسكون ، وانسان العين هو القدس ، والبصر هو الهيكل باعتباره مركز العالم » .

واذا نظر الى الفلك الاخير من وجهة رمزية اللون وجد أنه يتضمـن ثلاثة جوانب ، فهو موطن الاتحاد بين كل الالوان الاخرى وعـلاوة على ذلك بالطبع هذه الالوان الثلاثة : الاحمر والابيض والاخضر كما وجـــدنا فى الثلاثية الثانية التى سبق ذكرها .

ان السواد المفرط الذى يفقد الضوء هو الذى يكتسب اللون من تقاطع أو طروء الانوار الاخرى فقط ، ولكننا نجد ايضا أن اللون الازرق غالبا هو النمط الرمزى فى الكتب المقدسة . ان الخيط الازرق فى طور الشعيـــرة يفسر دائما بأنه البرهان على الحضـــرة الالهيـــة (السكينة) فى الفـلك أو العقل العاشر .

وعلى كل حال فان هذا اللون يعتبر ايضا الضوء الداكن الذى منـــه يستمد بهـــاء وروعة الالوان الاخـــرى ، ويبـــدو انه يشكل عرشـــا تظلله هذه الالوان .

ويعتبر مؤلف « الزهر » كما يعتبر القباليون الآخـــرون أن الازرق القرمزى (وهو لون الخيط الذى يتخلل طرة الشعائر) له المغزى نفســـه

الذى للبنفسج الخالص ، ولكن عندما يذكر الاخير فان تحديد الالوان التى تشرق وتبهر يزداد دقة وضبطا .

اننا نجد فى كتاب « باهر » التكليس الوصف عن طريق ضرب المثل كرمز يجب أن يتميز فيه حارس حديقة الملك ، تلك الحديقة التى لها اثنان وثلاثون ممرا او طريقا . ومهما يكن فان هذه الحديقة ليست الا الفلك أو العقل الاخير ، أو هى الاميرة الصوفية التى جمع فيها بين اثنين وثلاثين طريقا للحكمة ، تلك التى تعتبر القوانين والقوة الاساسية للخليقة كلها .

ان الحارس الذى يرعى شئونهم ويصون أمنهم هو حارس اسرائيل الذى لا تأخذه سنة ولا نوم كما فى المزمور ١٢١ : ٤ . وهو يمثل كذلك فى الوقت نفسه اسرائيل الحقيقى الذى يعتبر حراسته لطرق الحديقة انما هى التطبيق والتنفيذ لاوامر التوراة التى يتوقف عليها الانسجام فى الخليقة ، وهى التعليمات الخاصة بالطرق الثنتين والثلاثين .

ان ذلك الازرق يدل على أن هذه الحديقة تخص الملك وابنته السكنية. انه الذى صنع طرقها . ان هذا الحارس — ذلك الذى يحفظ التوراة — يمكن أن يظهر خاتم الملك والخيط الازرق فى اى وقت يشاء .

ولكننا نرى رمزا آخر أيضا لحديقة الملك ، ورمزها الملون هو البحر الازرق العميق للحكمة (سوفيا) ، ذلك البحر الذى يفيض منه اثنتان وثلاثون سبيلا الى القوى الخارقة . وقد نجد لدى القباليين الاسبان رمزا آخر للفلك العاشر ، ذلك هو رمز « التفاحة » التى تجمع ثلاثة الوان أساسية : الابيض والاحمر والاخضر ، ولكى نكون أكثر دقة نقول ان التفاحة تزهو وتشرق بهذه الالوان ، الى جانب انها تمتاز أيضا بالطزاجة والجدة .

وهكذا يعرض هذا الفلك سائر القوى التى للثلاثية الثانية للعقول والافلاك ، فهى تؤثر من خلالها . وقد سبق أن بحثنا تمثيلها للالوان الثلاثة الاساسية .

ان الرجل العادى قد يفترض بسهولة أن هؤلاء القبليين قد استمدوا هذا الرمز من تفاحة الجنة التى استطاعت حواء أن تغرى آدم برائحتها ولذة مذاقها ، ولكن هذا الافتراض باطل لان الحقيقة أن التراث اليهودى القديم لم يسمع قط بشجرة التفاح كشجرة للمعرفة التى جرت على البشرية والالم والعظمة كما تشاهد (*) .

ان الباحثين القدماء الذين أقلقهم الشوق الى معرفة وتحديد هذه الشجرة وثمرها من الوجهة النباتية قد انتهوا الى ثلاثة فروض : اما العنب أو شجرة التين ، أو شجرة الليمون . غير أنهم قد عابوا هذا التعليل الاخلاقى السائد بالنسبة لعدم تحديد التوراة لاسم هذه الشجرة ، هذا

التعليل الذى يؤدى مغزاه الى أن التوراة لم تذكر اسم الشجرة لئــلا تهينهــا .

ان « تفاحة » القباليين ربما استمدت من أنشودة الاناشيـد التى يمدح فيهـا المحب ويوصف بأنه كالتفـاحة بين الشـجر الخشبى الذى لا ثمر فيه « وبالمثل محبوبى بين الابناء » .

وكما يقضى التفسير الصوفى للقباليين فان هذا المحبوب ـ الذى تجلت معرفته بالله بالثناء والمدح ـ انما هو فى الحقيقة الحكمة باعتبارها العقل أو الفلك الاخير .

لقد كتب ازرا بن سليمان (من جرونا) ـ وهو واحد من الشراح والمعلقين الاوائل ـ يقول : هو يقارن المجدالذى هـو السكينة أو الفلك الاخير) بالتفاحة التى تشتمل على ألوان كثيرة . ويذكر زميـله أزريل الابيض والاحمر والاخضر بالتحديد ، مصرحا بأنها الالوان الاساسية .

أما الانواع المختلفة لشجر التفاح التى يمكن أن تبرز كل منهـا لونا واحدا مستقلا من هذه الانواع المختلفة تشكل حقل التفــاح الذى أصبح ذائع الصيت كرمز للسكينة بفضـل كتـاب « الزهر » وبفضـل شـعر القباليين .

فى هذه الصورة نرى الانفعالية التى يتصف بها هذا الحقل باعتباره رمزا انثويا تتحد فيه الفاعلية التى تتضمن فى دقة ولطف الانفعالية نفسها ، ونتج فى النهاية القوى العديدة والخصائص التى للتفاحة .

ان رمز قوس قزح ـ الذى يعتبر أوضح ألوان الطبيعة دلالة قد صار اكثر تركبا وتعقيدا ، بحيث غدا الموضوع الغالب لتأمل القباليين . ولمـا كان تداخل الالوان الاساسية فى هذه الظاهرة الطبيعيـــة قد ثبت فى الكتاب المقدس كرمز للميثاق بين الله وخلقه فقد كان من الطبيعى وبصورة آلية موضعا للتأمل والمعالجة من حيث علاقاته المختلفة التى جعلها القباليون وسيلتهم لتفسير رمز الميثاق .

لقد دل الميثاق لديهم على شيئين فوق كل اعتبار : ان كلمـــة « ميثاق » فى العبرية ـ وهى فيها كلمة مؤنثة ـ رأى فيها العبرانيـــون اشارة الى أن فى الميثاق الجمع بين قوى كل الافـلاك والعقـول فى الفلك او العقل العاشر الذى يمثل العنصر المؤنث فى تجليات الالوهية واظهاراتها .

ومن الناحية الاخرى فان علامة الميثاق ليست دلالتها على المذكـــر من ناحية القواعد اللغوية فحسب ، بل من حيث اجمل مظاهرها فى الحياة اليهودية نفسها ، ان علامة الميثاق بهذا الاعتبار يعتبر تجسيـــدها فى

الختان الذى تفسره اليهودية كميثاق مع الله بترويض وتهذيب القوى والوظائف الجنسية أو التناسلية الخلاقة .

ان عضو التذكير الذى يحمل علامة الميثاق ـ الذى هو الختان ـ يعتبر ى الحقيقة جوهر كل قوة ابداعية فى الخليقة . ان الكلمة العبرية للقوس وه ى « كشيت » لا تعنى فى الادب العبرى قوس قزح فحسب ، بل تعنى أيضا فى الكتابات الربية البينس . وهكذا أعطى القباليون تصورين رمزيين ممكنين لقوس قزح ، مما اصبح واضحا للغاية بصفة خاصة فى الزهر .

ان الانسجام المتحقق فى الوان قوس قزح يشار اليه بأنه التركيز والنموذج الامثل لكل القوى الفعالة والخلاقة فى فلك الجسد ، كما يتمثل فى الرمز الصوفى للصورة الانسانية بالبينس Penis

ويقف يوسف (الصديق عليه السلام) متميزا بين كل البطارقة الكتابيين كالمثال الخالد الاسمى للانسان الذى صمد لاغراءات الجنس المتحلل من كل قيد ، والذى حافظ على العهد الربانى ، الذى يمثل الختان علامته البدنية .

ان هذا هو التفسير المقدم لمديح يوسف كما ورد فى تبريك يعقوب (التكوين ٤٩ : ٢٤) : « قوسه يبقى فى قوته الاصلية » .

وينسب القباليون ايضا رمزية الوان قوس قزح الى الفلك الذى يسمى ايضا فى الزهر « القوة المولدة » ، أو « قوة التوالد والتناسل » التى هى حياة سائر العوالم . من أجل ذلك نجد فى هذا الكتاب (الزهر) أن انسجام هذه الالوان الثلاثة ينتمى الى أفلاك التوالد والحمل والتصوير للفلك الاخير .

وفيما يتعلق بمقارنة حزقيل (٢٨ : ٤١) : كما يظهر القوس فى السحاب فى اليوم المطير ، كذلك كان ظهور الاشراق والروعة حولنا » ، يقول الزهر « القوس هو حياة العوالم ، والسحاب هو الفلك العاشر ، الملكوت الذى هو المبدأ الانثوى أو السكينة » ، وهذا هو معنى القول الآتى (التكوين ٩ : ١٣) : « لقد وضعت قوسى فى السحاب » ، « أنا أضع ... منذ أن خلق العالم فان وجوده مدين للعلاقة بين هذين الفلكين » « فى اليوم المطير الذى فيه تصبح قوى السيطرة فعالة يصبح القوس مرئيا فى هذه الصورة المجيدة الرائعة » . ان ذلك يدرك بضرب هذا المثل : وهو أن منظر النور مشرقا فى الآفاق مثل منظر النور الذى يرى مخبوءا فى حدقة العين ـ المقسمة الى الالوان الثلاثة ، كذلك يكون منظر المجد والروعة . وهذا يخص ايضا ظهور الالوان التى يلتقى فيها

اتحاد وتركب العالم الادنى متخذا موضعه من اتحاد العالم الاعلى . وكما تصبح الالوان الخفية التى لا ترى ممكنة الرؤية فى العالم الاعلى فكذلك أيضا الابيض والاحمر والاخضر فى قوس قزح المرئى أسفل ، باعتباره رمزا للوحدة المادية . .

والواقع ان القباليين المتأخرين لم يخفقوا قط فى ربط رمز قوس القزح بكافة الانسجامات والاتساقات الخاصة بالخلاص والنجاة فى المستقبل .

وهناك خط آخر فى رمزية اللون ، اتخذه يوسف جيكانيلا (ت . ١٣٠٠) الذى ينسب اليه كتاب أغفل فيه ذكر مؤلفه وعنوانه « سر الالوان بناء على نوعها » ، وقد بقى لنا من هذا الكتاب نسخة خطية فى ميونخ .

ان أهمية هذا الكتاب تكمن فى تأكيده الغاية الرمزية للطبيعة فى سياق هام جدا . اذ يعتبر المؤلف فيه الفلك أو العقل الاعلى بياضا غير مشوب ولا متغير ، لانه الرحمة المطلقة للالوهية التى تعلو على كافة التركبات أو التشكيلات ، ومن ثم ثبتت سيطرة البياض فى شعائر يوم الكفارة .

ومن الناحية الاخرى نجد هذا البياض المنسوب للفلك الاعلى يحتوى على عنصر من الظلام موجود فعلا ، لان كل فلك — ما عدا الفلك الاقصى — يضم جانبين كوجهى العملة المتقابلين ، ويستولى الظلام على الوجه الآخر او الظهر والقاعدة . وتظهر الظلمة فى بدء أمرها فى لون احمر ممزوج بالابيض . وهذا يتفق تماما مع النظرية القائلة بأنه ينبغى أن نهدف الى الاساس الاولى لسلطة الحكم الالهى فى هذا الفلك أو العقل نفسه .

أما الفلك التالى فيظهر فيه اللون الأحمر مسيطرا ، اذ يبدو الفلك أحمر مائلا الى البياض .

وعلى اية حال فعندما يتداخل اللونان الاحمر والابيض مع شىء من الازرق تكون النتيجة هى اللون الاخضر ، وذلك كما يقول المؤلف هو السبب فى كون اللون الاخضر هو اللون الاساسى فى الطبيعة ، لانه يمثل فعل فلك الفضل والاحسان ، فلك الفيض المطلق الذى يمثل قوة العطاء الالهى فى الخليقة المرئية ، « رداء الطبيعة ليس أبيض بل هو اخضر » .

وعندما تذبل الطبيعة فى الخريف بسبب ما يسود من حدة وقسوة وتضطرب قنوات الاتصال التى يتصل عبرها عالم الخلق بمصدره فى عالم الامر ، عند ذلك تسقط الاوراق ويذوى النبات . ولكن الخميرة

المختزنة ما تزال تنقل بعضا من القوة البيضاء التى تنزل من القمة العليا ، وان تكن على هيئة نقط مفردة .

ومن الطبيعى أن نجد أن هناك بعض القنوات التى لا يمكن أن تنقطع قط ، ولهذا نجد أنه ما تزال هناك دائما أشجار خضر ، وأدغال نضرة .

وكما تظهر السلطة فى اللحظة الاولى للخلق والعدم ، أى فيما يتعلق بما يكون ولا يكون ــ فى مصطلح علم الجدل ــ كذلك تستمد كل الظلال المتنوعة للخضرة فى الطبيعة قوتها من النفوذ السلطانى للفلك الابداعى للفضل والاحسان أو الحب . ومن جهة أخرى فان الفلك التالى الذى يمثل حسمية الحكم وصرامته يستمد قوته من حمرة هذا الفلك ولهذا يصبح احمـــر خالصا . كما يرى فى النار المضطرمة . « فبينما تدمر النـــار كل شىء ــ كما يقول المؤلف ــ فانها توجد أيضا من خلال الاخضر » . ومنذ تلك اللحظة سار التطور حتى تبين ذلك الرمز الشهير ــ رمز اللون الارجوانى الذى يضم الابيض والاسود والازرق والاخضر والاصفر والاحمـــر . وتنقلب هذه الالوان فعالة نشيطة فى الفلكين التاليين لتشكل بعد ذلك فى الفلك التاسع قوس قزح .

أما آخـر الافلاك فيظهر فى لون أزرق خالص ؛ ويمثـل الجمـاعة أو المجتمع الاسرائيلى فى صوره التاريخية والميتافيزيقية .

لقد رأينا الآ نكيف وجد القباليون حتى فى عالم الالوان انعكاسا للقوى والجوانب المتنوعة للالوهية . ومن الطبيعى ان نجد تمثيلات متشابهـــة للعوالم المختلفة للعرش وللمركبة ــ وهما تحت الفلك ، وهما كذلك مـــن المخلوقات ــ متكررة فى تنوع عجيب ــ ان هذا يصح بصفة خاصة بالنسبة للاوصاف التى يخلعها « الزهر » على « قصور النور السبعة » التى تقبـع تحت الفلك الاخير .

وهنا توجد ظلال كثيرة لسلسلة الالوان ، هذه السلسلة التى تستمر أيضا فى الاوصاف الخيالية للفراديس السماوية والارضية . ويفيض مؤلف « الزهر » على وجه الخصوص فى هذه الاوصاف . ان الاسماء الالهيـــة نفسها وحروفها المفرقة تشرق فى هذه الافلاك ، عارضة كل الصور الممكنة المتنوعة للالوان . وهى قوام التأثير والنفوذ حتى فى عبارة مـــا يسمى « بالقباليين العمليين » فيما يتصل بالتأمل وسائر الممارسات السحرية . ذلك أن أسماء الله (الحسنى) له اتأثيـــر اما متخيل ، واما حقيقى عندما يتمثل ويعتبر فى الالوان الصحيحة كما وردت خلال التراث الشفوى .

ونود أن نختتم بعرض نص من « الزهر » فيه نجد رمزية اللون فى

صورة لهب قد استعملت مع التأكيد الخاص على ضرورة تمثل الوحدة الالهية فى كل قوتها الدينامية الفعالة .

فى الطريق الى تبرياس يناقش الربى سيمون باريوخاى مع الربى جنخاس بن بير الوحدة بين الاعلى والادنى فى ميدان القوى والسلطات الالهية ، التى تمثل أيضا رمزيا بالوحدة بين السماء والارض . وفى نهاية الحديث والنقاش يقول سيمون : « مازالت هناك كلمة واحدة يجب أن تقال بيننا » . ثم يستمر النص كما يلى :

ابتدأ سيمون قائلا : جملتان تبدوان متناقضتين من حيث الظاهر ، نجدهما فى الكتب المقدسة ، بل نجدهما فى التوراة نفسها ، أولا (٤ ــ ٢٤) « لان الرب الهك نار مهلكة » ، ولكن الجملة الثانية تقول : « أيها الموالى الملازم لربك (اعلم) ان الهك حى فى كل واحد اليوم » . لقد شرحت هاتان الجملتان فى غير هذا الموضع ، وقد بحثهما صاحبنا الربى . وقد كان من المعلوم بين زملائنا الدارسين أن هناك نارا تأكل وتدمر النار نفسها ، لان هناك نارا أقوى من النار نفسها .

« أقبل وانظر ! ! من اراد أن يجمع وأن يحصل معرفة حول الوحدة القدسية ، عليه أن يلاحظ اللهب المتصاعد من الفحم أو من زيت المصباح . لان هذا اللهب يمكنه أن يصعد فقط اذا علق بمادة أو بشىء اكثر كزة وجساوة من الناحية المادية .

أقبل وانظر ! ! فستجد فى اللهب نوعين من الضياء : احدهما ابيض مشرق باهر ، والآخر يختلط فيه السواد بالزرقة . اما النور الابيض فيصعد علوا باستمرار ، وتحته الازرق أو الاسود ، مما يجعله بمثابة العرش بالنسبة للنور الابيض . ان هذا النور الابيض يحلق فوقه ، ولكنهما فى لقائهما يصيران شيئا واحدا ، على أن يكون اللونان الاسود أو الازرق بمثابة العرش المجيد للابيض . وهذا يقودنا الى فهم سر التكليس » (اللون الازرق الشعائرى فى التوراة) .

ان هذا العرش الذى يجمع بين الاسود والازرق يضرب بجذوره فى المادة الاخرى التى توجد تحته ، وهو يضرم نارها ويحملها على الاتحاد بالنور الابيض . وقد يستحيل اللهب المزدوج من السواد والزرقة الى شىء من الحمرة . ولكن اللهب الابيض فوقه لا يتغير مطلقا ، بل يظل ثابتا على بياضه . اما النور الازرق فيتغير لونه ، فمرة يبدو ازرق ، ومرة يبدو اسود ، وفى بعض الاحيان احمر . وهذا نور مرتبط بجهتين ، فهو مرتبط بجهة « فوق » مع النور الابيض ، وهو كذلك مرتبط بجهة «تحت» مع المادة او الطبقة التى تحته والتى تجعله يشتعل .

وعلى أية حال فان هذا النور الازرق يقتات على المادة المعطاة له من أسفل فيبيدها ويهلكها . وكلما أحكم هذا النور قبضته على المادة تحته والح عليها كان استهلاك المادة واحترامها أسرع ، لان من طبيعة هذا النور أن يستهلك وأن يلتهم ما يقدم له ، لانه يحكم أمر الفناء والموت لسائر المخلوقات .

من أجل ذلك فهو يهلك كل شيء لازم من أسفل ، ولكن النور الابيض الذى يرسو على الازرق لا يستهلك ابدا ، ولا يفنى ولا يحطم ولا يدمر ، بل يبقى أيضا دون تغيير . وحول هذه النقطة يقول موسى : « لان الرب الهك هو النار المهلكة التى يستهلك ويفنى حقيقة كل ما وقع تحته ولهذا قال « الهك » ولم يقل « الهنا » ... » .

ان موسى ينتمى الى النور الابيض الاعلى الذى لا يفنى ولا يدمر . تعال وانظر ! ! ان اللهب الازرق لا يمكن أن يضيء أو يصير مرة أخرى جزءا من النور الابيض بأنه وسيلة مهما بلغت اثارتها ، لا يمكن ذلك الا باسرائيل التى ترتبط به من أسفل (كالوقود أو المادة للنار) .

وبالرغم من أن طبيعة النور الازرق أن يستهلك وأن يفنى كل شيء اتصل به من أسفل فان اسرائيل تتصل به من اسفل ، ولكنها ماتزال حية باقية . وهذا هو ما يعنيه القول السابق للكتب المقدسة . « ولكن أنتم أيها الملازمون للرب الهكم أحياء ، تأمل قوله « الهكم » وليس «الهنا » . وبالتحديد هو الضوء المزدوج من الزرقة والسواد الذى يلتهم ويحطم كل ما يتصل به من أسفل . وعلى أية حال أنتم تتصلون به ، ولا تزالون توجدون كما قيل : أنتم جميعا أحياء اليوم » .

ولكن فوق هذا النور الابيض يحلق أيضا نور آخر مخبوء ، ولكنه يحيط به . فى أعماق هذا النور نور آخر لا لون له ، وهو يدل على الفلك الاقصى الذى يضم اسمى وأقدس الاسرار . ولهذا ستجد كل شيء فى اللهب الطويل . ان المعرفة الرفيعة لوحدانية الله متضمنة فيه .

عندئذ جاء بُشاس الربى وقبله فى وجنتيه .

ان هذه القصة التى لوحظ بجدارة أن رموزها قد فسرت تفسيرات لا خلاف عليها استمرت تؤدى دورا فعالا عن طريق استعمالها فى شرح لهب التضحية والقربان الذى يضطرم من المواد العينية ويقهر النور القاتم على الدخول فى منطقة النور الابيض .

وقد أقتبس موسى دى ليون **M. Leon** هذا المثل حرفيا فى بعض أجزائه مرة ، ومفصلا فى أحد مؤلفاته العبرية . لقد كتب

« الزهر » بالآرامية من الناحية الشكلية ، وهذه حقيقة تشرح دوافع موسى دى ليون .

ان النور الاسود الذى يضيء أيضا بلون أحمر أو اشعاع أزرق هو رمز لكل ما هو « حسى » ، في مقابل ما هو « عقلى » ، وهو النور الابيض الذى يبرز النص فيه العالم ابتداء مما هو مادى الى ما هو روحى خالص ، ولذلك يهيء ويؤدى الى التوحيد بين الادنى والاعلى .

غير انه يجب أن يلاحظ ايضا ان قوة الاعتام التى للسكينة ، والتى رمز اليها باللون الازرق للتكليس ، هذه القوة التى تعرض فيها طبيعتها المعطاء فى عبارات صارمة ، ليست هى العنصر الانثوى لتوليد الحياة فقط ، بل فيها أيضا عنصر التحطيم والافناء .

ان كتاب « الزهر » يجعلها مقصورة على كونها شجرة التمييز بين الخير والشر ، وليست كنقيض او مقابل لشجرة الحياة التى تحوى قوى التولد والتناسل . لكن شجرة المعرفة ــ كما تحكى القصة الانجيلية ــ لها جانب قاتل مميت كذلك ، انها تصبح شجرة للموت كما ورد مثلا فى سياق النص السابق .

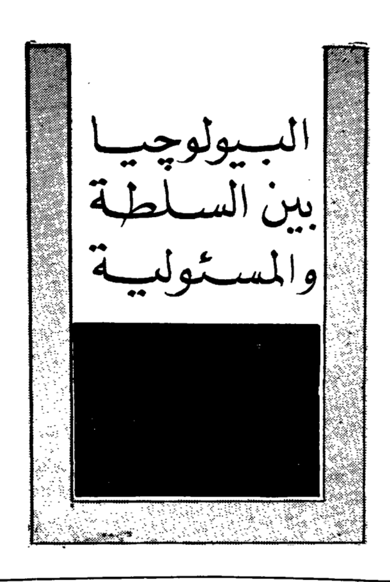
ان النور الازرق يرتبط فى دنو ولصوق بجوهر المادة حتى فى أثناء التهامها وافنائها . ولكن هذه الازدواجية فى الوظيفة هى التى تجعل من الممكن تجددها المستمر وتحولها وتساميها الى الضوء الابيض الذى فيه تجمع كل جوانب الالوهية .

ان اسرائيل فى أفعالها ، فى محافظتها على التوراة ، فى تضحيتها وقربانها بالمعنى الحرفى وبالمعنى الرمزى ، هى فى الواقع هذه الطبقة التى يرتفع منها اللهب القاتم ، يبجوهر ويصير من الاسود جذوة حمراء ، تجاهد نحو الالوهية الخالصة .

وبناء على قانون هذا اللهب فان اسرائيل باعتبارها ذاك يجب أن تتلاشى من الوجود .

ويرى « الزهر » أن موسى (عليه السلام) قد أعلن لاسرائيل معجزة وجودها فى اللحظة التى تدخل فيها التاريخ .

« دائما مهددة ومستهلكة ، مهددة بالدماء وبشجرة الموت ، ولكنها تبقى ما دامت لا تفقد الاتصال بربها الذى يتجلى فى وحدة النور الابيض مع الازرق » .



يمر العلم فى الوقت الحاضر بأزمـــة ثقة ، وفى وسعك أن تقول أنها ازمة أخلاق . والحق اننا نقف الآن عند نقطة تحول فى العلاقة بيــن العلم والمجتمع تتسم بالتحول من طور اجتمـــاعى يمتاز بالانتاجية العالية ، والنمو الزائد ، الى طور ربما أفضى بالانسانية الى توازن جديد بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية .

وفى بداية القرن العشرين ، وخلال نصفه الثانى ، تعرض عالم العلم لثورتين : الاولى فى مجال الفيزياء ، والاخرى فى مجال البيــولوجيا . فأما فى مجال الفيزياء فقد ادت الكشوف الاساسية فيها الى تطبيقات فى عالم الطـــاقة ، والنقـــل ، والاتصـــال ، والـكهرباء ، والالـكترونات ، ومعالجة المعلومات .

وأما فى مجال البيولوجيا فقد تمت أهم الكشوف البيــولوجية فى فترة قصيرة ، وحديثة نسبية . ولم يبدأ تطبيق هذه الكشوف الا اليوم

الكاتب : جوئيل دى رسناى

ولد فى ١٩٣٨ ، دكتور فى العلوم ، قام بالتدريس فى معهد ماشوستس للتكنولوجيا (بوسطن) ثم عين ملحقا علميا بالسفارة الفرنسية فى واشنطن . يتولى الان ادارة تطبيق البحوث العلمية بمعهد باستير . نشر مؤلفين (اصل الحياة) ــ ١٩٥٥ ــ و (الماكر وسكوب) ــ ١٩٧٥

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الاعلى للثقافة ، وسابقا رئيس مشروع الالف كتاب بوزارة التعليم

فقط . وكما أن الفيزياء احدثت تغييرات عميقة فى القرن العشرين كذلك البيولوجيا سوف تحدث تغييرات حاسمة فى القرن الحادى والعشرين .

وفى وسع الانسان أن يحاول « تحليل » جذور الازمة التى يمر بها العلم فى الثورة البيولوجية » وفى نتائجها . وهذا التحليل يساعدنا على تفهم أفضل « التطور » العلاقات بين العلم والمجتمع فى ضوء الدور الاجتماعى للعلم ومسئولية العلماء وسلطاتهم . واذا فعلنا ذلك كله أمكن أن نسأل أنفسنا : هل يصبح من « الممكن » يوما ما ــ بالاهتداء الى اتجاه علمى جديد ــ أن نحل التناقضات الناجمة عن أزمة العلم الحديثة . أقول إن هذه المراحل الثلاث : « التحليل » و « التطور » و « الحل الممكن » للازمة تشكل الخطة العامة لهذا المقال .

وقد أدت الفيزياء دورا أساسيا فى حدوث هذه الازمة . أما دور البيولوجيا فهو حديث العهد ، ومجهول بصفة عامة . وأهم الاحداث

الناجمة عن الابحاث الاساسية في هذين العملين هى الطاقة النووية والقنبلة الذرية فى الفيزياء ، والوراثة ، والهندسة الوراثية ، كما تسمى اليوم ، فى البيولوجيا .

وسنتحدث بصفة خاصة عن الدور الرئيسى للبيولوجيا دون أن نقلل أهمية الدور الذى تقوم به الفيزياء فى الاشكال الجديدة للتفاعل بين العلم والمجتمع .

ويمكن تقسيم الثورة البيولوجية فى العقد السادس وبداية العقد السابع الى اربع مراحل اساسية تثبت أهمية المعرفة المستمدة من نظرية المعلومات أو الاتصال أو البرمجة .

وتتمثل أولى مراحل هذه الثورة فى البيولوجيا الجزيئية . ويحاول هذا الفرع من العلم فهم آليات الحياة (ميكانيزمات) على مستوى الجزيئات والتفاعل بين خلاياها . وقد تولدت البيولوجيا الجزيئية من أبحاث الفسيولوجيين (علماء وظائف الاعضاء) الذين درسوا التراكيب الحيوية فى الكائن العضوى كله الى أصغر خلية فيه ، والفيزيائيين والكيميائيين الذين انتقلوا من الجزىء الى التراكيب الصغيرة فى الخلية ، وعلماء الوراثة الذين اكتشفوا « الجينات » « المورثات » . ولاول مرة فى تاريخ البيولوجيا أتاح لنا التفسير الجزيئى لآليات الحياة الاساسية معرفة القانون الكيميائى الضرورى لانتقال وترجمة المعلومات الجينية .

أما المرحلة الثانية فهى البيولوجيا الخلوية ، وهى لا تقتصر على دراسة العلاقات داخل الخلايا نفسها بل تشمل ايضا وبصفة أساسية دراسة العلاقات بين الخلايا بعضها وبعض ، ذلك ان الخلايا تشكل « مجتمعا » داخل الانسجة ، اذ يتصل بعضها ببعض ، عن طريق تبادل الاشارات التى تعرفها المستقبلات الموضوعة على سطوح الخلايا . ولا شك أن فهم هذه « الاحاديث » التى تدور بين الخلايا خلال حياتها «الاجتماعية» أمر ضرورى لتفسير آلية الاختلاف بين الخلايا ، والاتصالات الخلوية الطويلة المدى ، والآليات المنظمة لوظائف الجهاز العصبى والهرمونى ، وجهاز المناعة ، وتؤدى البيولوجيا الخلوية ــ كما نرى ــ الى اكتشافات هامة أخرى ، وهى نقل الجزيئات واستقبالها .

أما المرحلة الثالثة فهى علم الغدد الصم العصبية ولا يقتصر البحث هنا على الاتصالات داخل الخلايا وبينها ، بل يتعدى ذلك الى اتصالات الاعضاء بعضها مع بعض ، وتنظيم وتكامل النظام الكلى للاشارات المتبادلة بين الخلايا عن طريق الجزيئات التى تقوم بوظيفة المنظمات السبرانية

(نسبة للسبرانية أو السبرنيطيقا) ،، والهيبوثلموس (١) ، والغــدة النخامية التى تقوم بوظيفة « قائد الاوركسترا » . ولذلك فان التنظيم السبرانى ، للكائن العضوى يشكل الموضــوع العام الناجم عن أبحــاث علم الغدد الصم العصبية .

وأما المرحلة الرابعة فهى ثورة « الهندسة الوراثيــة » أو ما يسمى « تكنولوجيا D.N.A. » ، وهذه الحروف الثلاثة هى اختصار لكلمــة Deoxyribo Nucleic Acid (حمض ديوكسيريبو النووى) .
وهذه المرحلة هى أحدث مراحل الثورة البيولوجية ، ولكنها أكثرها جاذبية واثارة للخلاف بين العلماء . وهذه التكنولوجيا الحيوية الجديدة تتيـح لنا ــ كما سنرى ــ اعادة برمجة التفاعلات الجزيئية والخلوية المكتشفــة خلال المراحل السابقة من الثورة البيولوجية . ويستطيع العلم ــ مــن خلال الهندسة الوراثية ــ أن يؤثر فى الحياة تأثيرا مباشرا ، كما يؤثر فى الوراثة ، وفى أنواع الكائنات .

وماذا عن تطبيقات ونتائج مثل هذه الثورة العلمية ؟ عند هــذه النقطة لا يدور البحث حول التطبيق العملى فى مجال الطب أو الصناعة ، بل ندور حول تقويم أثرها فى أفكارنا وأعمالنا . لقد احتدم الجدل العنيف حول البيولوجيا ، فوراء المعركة التى تدور حول مسألة الاجهــاض يكمن ذلك السؤال الكبير : متى تبدأ الحياة ؟ والتى تدور حول موت الفجاءة (لا ألم فيه ولا نزع) يكمن هذا السؤال : متى يبدأ الموت ؟ والتى تدور حول نقل الاعضاء وزرعها فى جسم آخر يكمن السؤال : ما هى الفردية البيولوجية ؟ والواقع أن كل انسان يشعر بأنه متأثر مباشرة بالاكتشافات البيولوجية التى تسير بخطى حثيثة وتزداد تهديدا للانسان يوما بعد يوم . واليك ثلاثة أمثلة توضح لك تكنيك الهندسة الوراثية ، وتكنيك «التكاثر»، وتكنيك العمليات التى تجرى على المخ .

فأما تكنيك الهندسة الوراثية فيتلخص فى ازدراع سلسلة مــن الجينات من جسم عضوى الى آخر ، وذلك بنقلها من خليــة أصلية أو بتخليقها كيميائيا ، أو بفصلها عشوائيا بواسطة أنزيمات خاصة . ثم يتم ادخال هذه السلسلة من الجينات فى حامل جزيئى أو ناقــل قد يكون فيروسا أوبلازميدة Plasmide وهى نوع من الـكروموسومات (الصبغيات) الصغيرة الدائرة الشكل . وحينئذ تتكاثر الجينة داخــل عائل بكتيرى (بكتريا عائلة أو مضيفة) ، وتتحول بواسطة الخلية العــائلة (أو المضيفة) الى أنواع مختلفة من البروتين ويمكن ايضا ادخال سلسلة

(١) Hypothalamus = ما تحت السرير البصرى .

الجينات ـ بواسطة ناقلات مناسبة في خلايا نووية (خلايا يوكاريوتية) كخلايا الثدييات مثلا . ولم يلبث تكنيك الهندسة الوراثية أن ادى ـ عن طريق البكتريا ـ الى انتاج هرمونات بشرية مثل السوماتوستاتين ، والانسولين ، وهرمون النمو ، أو انتاج أنواع من البروتين ، مثل زلال البيض ، والبروتين الواقى من الفيروسات والبروتين الواقى من الاورام. هذا واعادة برمجة الحياة هى أداة من أدوات البحوث الاساسية التى تتيح لنا أن نفهم على الوجه الاكمل التنظيم الوظيفى للجينات ، ولكن اعادة البرمجة قد تصبح اداة قوية فى خدمة الصناعة الحيوية الناشئة لانتاج مواد خام تستخدم فى الكيميـاء ، والادوية ، والمحروقات الحيوية ، والمواد الغذائية ، ولتحويل المواد الخطرة الموجودة فى البيئة الى مواد خالية من الضرر .

واما التكاثر الذى يتم بطريق التلقيح الصناعى فى الكائنات المتعددة الخلايا فانه يثير مشكلات أخلاقية وفلسفية خطيرة ، اذ تواجه هذه الطريقة مشكلة توليد نسخة بيولوجية (حيوية) متجانسة للكائن الحى . وتتلخص طريقة التكاثر فى استخلاص النواة من احدى خلايا الكائن الحى وادخالها فى مكان النواة فى بويضة أنثوية ، فلا تلبث هذه البويضة أن تنقسم ، كمايحدث لو لقحت بخلية جنسية ذكرية ، ثم يعاد ادخال البويضة فى رحم الانثى ، ويمكن أن تحمل الانثى الجنين المتولد من البويضة الى الوقت المناسب ، فيصبح فردا مشابها من الناحية البيولوجية لصاحب الخلية الاولى . وقد أجريت هذه التجارب على الضفادع ، كما أجريت حديثا على الفئران .

وفى وسعنا التأثير فى « أشرف » اعضاء الجسم ، وهو المخ ، فقد اكتشف الباحثون أخيرا هرمونات تسمى « الاندورفينات » (المورفينات الداخلية) التى تؤدى على الارجح دورا هاما فى تنظيم الوظائف الفريزية ، كالجوع ، والعطش ، والنوم ، واللذة ، والالم ، والغريزة الجنسية ، والنزعة العدوانية . ويظن اليوم أن التخدير بواسطة الابر الصينية ينشط افراز الاندروفين فى المخ ، مما يفسر العمليات الجراحية الخالية من الالم التى يجريها الاطباء الصينيون . هل فى وسعنا ان نتصور نظما الكترونية يبرمجها جهاز صغير ، وتستطيع أن تعدل فى المخ تكوين الاندورفينات ، فتولد أحيانا لذة غير عادية تفوق اللذة التى تولدها المخدرات ، وتولد أحيانا منبهات شهوانية ـ وجدانية ـ أو عقلية ـ تسببها اليوم أحداث خارجية ؟ لقد أجريت فى كاليفورنيا تجارب فى مجال التنشيط الالكترونى التى مكنت قردا مصابا بالشلل السفلى من استخدام يده مرة أخرى ، وذلك بأن ضغط بيده الاخرى على أزرار الكمبيوتر فحدثت نبضات كهربية أدت الى تحريك الذراع والرسغ والاصابع ، ومكنته من أن

يخطف – صناعيا – الطعام الموضوع أمامه ، ويحمله الى فمه .

وتستطيع ذراع صناعية تتلقى نبضات اشعاعية (لاسلكية) تبعثها جدعة عضـو مبتور من شخص جالس فى حجـرة مجاورة ان تنتقـل بالضبط الحركات التى يفكر فيها هـذا الشخص : كقبض الاصابع ، وتحويل الرسغ ، ورفع الساعد . وهنا كاليوم عميان يبصرون ، وصم يسمعون ، بفضل حاسبات الكترونية صغيرة توضـع فى نظارات خاصة وترسل اشارات الى المخ بواسطة اقطاب كهـربية (الكترود) مغروسة فى مراكز الحس .

وهكذا ترى أن البيولوجيا قد اكتسبت – خلال وقت قصيـر – قوة كبيرة ، ومثيرة للقلق فى الوقت نفسه ، وانقلبت العلاقة بين العلم والمجتمع مرة أخرى . ترى : هل تقفو البيولوجيا أثر الفيزياء التى جعلت العلم يبوء بالاثم لاول مرة ، فتمس أعمق مصادر الحياة ، وتحـدث ثورة علمية طويلة الامد ؟

من الواضح أن العـلاقة بين العلم والمجتمع هى صميم هذه الازمة الحديثة ، وقد خطا العـلم ثلاث خطـوات جبـارة انتقـل بهـا من عصر البراءة الى عصر المسئولية المادية ثم الى عصر الاثم الخفى . فقد كان العلم فى بداية أمره بريئـا ، ومحـايدا ، وساذجا ، وكان بمثـابة هـواية أو لعبة . وعاش العلماء والكيميائيون والمخترعون والهـواة المستنيـرون منعزلين فى برجهم العادى لا يغادرونه قط – على حد قول كريزستوف بوميان – الا ليكافحوا الامراض ، أو ليبتـدعوا الاختراعات التى تعـود بفائدة على بنى الانسان ، أو ليعارضوا الاهواء العلمانية (المخالفة للعلم) . وهذه الخطة هى التى دعت هنرى بوانكاريه الى أن يكتب فى ١٩٠٥ فى مؤلفه « قيمة العلم » قائلا « لا يمكن أن يوجد علم لا أخلاقى ، كما لايمكن ان توجد أخلاق علمية » .

ومن البراءة والحياد والسذاجة انتقـل العلم الى عهـد المسئولية . ففى بداية هذا القرن أدت حركة التصنيع المتزايدة الى انتشار معامـل البحوث الصناعية . فترك العلم الجامعات فى الفترة التى تجلت فيهـا الروح العسكرية والمركزية الحكومية بشكل اكثر وضوحا . وازاء هـذا التطور الذى تمثل فى التطور المتزايد للكيمياء الثقيلة فى المانيا خـلال العقـد الخـامس ، كمـا تمثـل فى الاسـاليب الفنيـة الجـديدة التى طبقت فى صناعـة الحرب ، ظهرت مشكلة مسئولية العلماء الاجتماعية .

بيد انها ظلت مقصورة على مسئولية الباحثين عن استخدام غيرهم من الساسة والقادة ورجال الصناعة لنتائج ابحاثهم .

واراح العلماء ضمائرهم بالتوقيع على العرائض والبيانات . ولكنهم لم يشعروا حتى ذلك الوقت بمسئوليتهم شعورا كاملا .

وبعد هيروشيما أخذ المجتمع العلمي يشك في نفوذه ويرتاب في فاعلية الوسائل التي استخدمها لاقناع المسئولين عن الاستخدام العملي للكشوف العلمية . وحينئذ شعر العلم بالاثم ، اذ وجد نفسه — كما قال ا. كوناند — « في حالة حصار » ، وخلافا لما قاله بوانكاريه أدرك العلماء بمزيج من الاسى والدهشة انه لا يمكن أن يوجد « علم لا أخلاقي » . فقد تم في الجامعات تنفيذ برامج سرية للبحوث يمولها الجيش ، وبرامج تتعلق « بهيبة الدولة ومكانتها الدولية » بناء على طلب بعض الساسة ، كما حدث ضغوط من قبل رجال الصناعة على البحوث الاساسية (الاكاديمية) . فقرر العلماء أن ينظموا صفوفهم . وكان ذلك بداية الثورة الاكاديمية » في أوائل العقد الثامن ، وتأسيس « اتحاد العلماء القلقين » و « العلم من أجل الشعب » في الولايات المتحدة . وفي ١٩٧٥ اجتمع بمدينة أسيلومار علماء الوراثة وعلماء البيولوجيا الجزيئية لوضع قواعد قانون دولي للهندسة الوراثية وتجنب ما لم يستطع الفيزيائيون أن يمنعوه او لم يعرفوا أن يمنعوه وهو خطف الساسة والعسكريين لابحاثهم . ويمكن أن يعد اجتماع أسيلومار حادثا نموذجيا ، اذ أصبح العلماء يشعرون لاول مرة بمسئوليتهم كاملة ، ويجتمعون ليضعوا قواعد دولية للمستقبل تهدف الى مراقبة التطبيق العملي لاكتشافاتهم . وقد تجاوزت في معظم البلدان حركات الاحتجاج والاعتراض بشأن مسئولية العلماء ذوي الشهرة الدولية حدود البيولوجيا والفيزياء ، فقدمت الاستجوابات للحكومات بشأن الاسلحة النووية ، والاستخدام السلمي للطاقة النووية ، وسوء حالة البيئة . وشهدنا عودة الشك في دور العلماء في المجتمع المعاصر ،، ووصلت أزمة الشك هذه بين العلماء الناشئين الى حد لم يسبق له مثيل ، بل تجاوزت احيانا مقاصد أصحابها . وفي هذا الصدد يقول جاك مونود : ان هذه الازمة تحولت عند بعضهم الى لون من الانحراف العلمي ، اذ ذهب الشك عند بعض الباحثين الشبان الى حد التفكير في الكف عن مواصلة بحوثهم والامتناع عن تقديم البحوث التي قاموا بها لتحقيق أهداف المجتمع واغراضه ، وصار واضحا ان الازمة عميقة بحيث تحولت الى انحراف وسوء توجيه شاب المسئولية المفاجئة التي وقعت على كاهل العلماء . ومع ذلك كله تغيرت سلطة العلماء . ذلك أن سلطتهم السحرية ثم سلطتهم الخفية اتسع نطاقهما ، وزاد انتشارهما

بفضل وسائل الاعلام ، فاثرت هذه السلطة تاثيرا بليغـــا فى قادة الرأى العام ، وطبقة المثقفين والجمهور العام .

وتفصيل ذلك ان العلماء مارسوا سلطانهم على المجتمـــع فى بداية الامر بصورة شبه سحرية ، فممارسة رجال الكيمياء القديمة ورجـــال الطب على قبائلهم ، وممارسة كبار الكهنة الذين أستطاعوا التنبؤ بكسوف الشمس عن طريق بعض الاحجار التى صنعت على نظام خـــاص . والى جانب ذلك عرف هؤلاء العلماء المستنيرون دائما كيف يثيـــرون أطماع الحكام ، واصحاب السلطان الحقيقى .

ثم تحولت سلطة العلماء من سلطة سحرية الى سلطة خفيـــة فى اللحظة التى اصبح فيها العلم مسخرا لخدمة الاغراض العسكريةوالصناعية وخاضعا لضغط الدولة ــ واعنى بذلك السلطة الخفية التى يتمتع بهـــا العالم الذى يدعوه الحاكم ليعمل مستشارا ــ أى ليـــكون « حـــكيم » الحكومة ، ومستشارا لشئون الصناعة . وهكذا أصبح بعض العلمـــاء الكبار من « الشيوخ » الاجلاء وأصحاب المقام الرفيع » . ولكن فى هـــذه السلطة الخفية التى أسكرت نشوتها النفوس فى بعض الاحيان فقـــد بعض العلماء طهارتهم العلمية ، فصاروا يتطلعون الى السلطان ، ويبشـــون عن طريقة أسرع فى الوصول الى المجد من ابحاثهم العلمية . وكثيـــرا مايسعى بعضهـــم الى المكاسب المادية . والواقـــع أن العالم المستشار ــ مستشار الحكومة ومستشار الصناعة ــ يمثل نوعا آخر من العلماءالذين لا يؤدون رسالتهم طبقا لمبادىء الاحلاف « العلمية » ، نظرا لان أمثال هؤلاء العلماء يبنون صرح نفوذهم ونجاحهم على معـــايير تختـــلف عن تلك التى تواضع عليها زملاؤهم والتزم بها نظراؤهم .

وهذه السلطة الخفية التى وصلت الى ذروتها فى العقدين السادس والسابع ، والتى لا تزال قائمة حتى اليوم ، أخذت تزداد انتشارا بفضـــل وسائل الاعلام : التلفاز ، والصحافة ، والمذياع ، فرأينا العلماء على حين فجأة يضجـــون من كبار الكهنـــة ، ويحتفلون بنوع من القداس المذاع على شاشة التلفاز . وهذا تطور ذو أهميـــة خاصة فى مجـــال البيولوجيا والطب . فعندما يتحدث البيولوجيون (علماء الاحياء) على شاشـــة التلفاز يعززون سلطة الاطباء . وعندما يعبر الاطباء عن ذات أنفسهم من خلال البرامج الطبية فى التلفاز يمارسون على الجمهور تأثيـــرا عظيما ، فيهرع اليهم المرضى لاجراء الفحص الطبى عليهـــم ، وأملا فى معالجـــة الامراض التى وصفها الاطباء على شاشة التلفاز . ومن شأن هذه العلاقة المباشرة بين علم الاحياء وعلم الطب أن نعزز سلطة أصحاب النفوذ ، تلك الفئة القليلة من العلماء الذين يديرون المؤسسة العلمية ، ويبدو أن هـــذه

العلاقة بين علم الاحياء وعلم الطب قد حلت محلّ الطقوس الدينية التى اخذت تندثر شيئا فشيئا . الا ما اعجب أوجه الشبه بين الاثنين . ليس المعطف الابيض الذى يلبسه الاطباء يشبه الرداء الكهنوتى الذى يلبسه القساوسة ؟ لم تحلّ الوصفة (الروشتة) الطبية محل البركة التى يمنحها رجال الكهنوت ؟ ألم تحل لغةالإطباء المعقدة محلاللغة اللاتينية التى يستعملها القساوسة ؟ الم يحل الدواء الذى يشفى المريض من اسقامه فى محلّ التوبة التى تطهر المذنب من آثامه ؟

والى جانب هؤلاء العلماء الذين يمثلون دور الكهنة يقف نوع آخر من العلماء الذين تستعصى لغتهم على الافهام ، وهذا الاتجاه الواسع الانتشار جدير بشيء من النظر والتأمل . ترى لماذا تستعصى لغة الخاصة من العلماء على افهام العامة من الناس عندما يتحدثون فى وسائل الاعلام ؟ أليست هذه الخطة تخفى فى نفوسهم قصصا متعمدا الى عدم ترجمة هذه اللغة ؟ الحق أن كلّ فرع من فروع العلم يشبه « ارضا » خاصة ، بالمعنى الذى ذكر لورنز ،ولكل متخصص أرضه الخاصة ، فتراه يستخدم جميع الوسائل لمنع أى دخيل من الاغارة على هذه « الارض » . فالثعالب — مثلا — تحدد « ارضها » بالتبول على جذوع الاشجار ، والطيور تحدد ارضها بالتغريد الدائم عليها . ترى : هل يحدد العالم « أرضه » بواسطة لغة تستعصى على الافهام ؟ ظاهر انه كلما ازدادت لغة العالم تعقدا قل المتطفلون الذين يتحدونه فى أرضه . لعل هذه هى الوسيلة التى يستخدمها كثير من الاخصائيين فى ممارسة سلطتهم ، ولذلك لا يحاولون اطلاقا ترجمة لغتهم ، نظرا لان « تعميم » هذه اللغة يؤدى الى فقدان سلطانهم . والحق ان التعميم يعنى تجريد الانسان من سلاح سلطته . انه يعنى أن يتحدث هو كما يتحدث الناس جميعا . انه يعنى ان يكون قريبا من الناس وأن ينزل من علياء سمائه . ربما كان هذا هو منشأ التباين الذى نشاهده اليوم بين الصحفى والعالم ، فالصحفى دائما فى « عجلة من أمره » فى حين ان العالم شديد الحذر والتريث . وهذا التباين بين الاثنين يصبح شاسعا فى معرض الاحيان ، وهو من السمات التىيمتاز بها عصرنا . ونتيجة ذلك اننا نشاهد تناقضا صارخا بين وسيلة النشر القوية التىيستخدمها التلفاز والصحافة من جانب وبين تقهقر العلماء وراء ستار اللغة بغية الهروب ، او بغية حماية ارضهم الخاصة ، من جانب آخر .

وقد تطورت مسئولية العلماء أيضا ، اذ تغيرت تغيرا جذريا نتيجة تغير العلاقة بين العلم والمجتمع . فالعالم مسئول قبلَ كلّ شيء أمام مجتمع العلماء . وهذا المجتمع عبارة عن عالم صغير خاص يتكلم لغة مطلسمة ذات قواعد دقيقة تؤلف دستورا اخلاقيا حقيقيا . وقد وضع هذا

الدستور فى ١٩٤٢، روبرت مرتون أحد علماء الاجتماع الامريكيين . وهو يتضمن أربعة مبادىء .

١ ــ العالمية : وجوب الحكم على المصنفات العلمية فى جميع انحاء العالم طبقا لمزيتها الخاصة ، وقيمتها العلمية الخاصة .

٢ ــ الشك المنظم : عدم امكان تقويم اى مصنف علمى الا تقديما مؤقتا فقط ، يرتكز على أدلة لا يمكن دحضها ، ولكن هذه المصنفات يجب أن تكون محل الشك بعد مرور فترة معينة من الزمن .

٣ ــ التجرد (عدم التحيز) : يجب أن يكون الحافز الوحيد المجرد للعالم هو تقدم المعرفة .

٤ ــ الولاء للمجتمع : يجب على العالم من فوره أن يحيط المجتمع علما بنتائج أبحاثه .

ولما كانت هذه المسئولية اجبارية فى عالم متوحد (عالم العلماء) فان « الاغيار » هم المسئولون عن سوء استخدام العلم . وهؤلاء الاغيار هم رجال السياسة ، وجنرالات الصناعة .

وقد تغيرت مسئولية العلماء تغيرا جذريا نتيجة الاختبارات القومية الكبرى الناشئة عن مركزية برامج الميزانية فى البلاد الصناعية ، اذ شعر العلماء فجأة بأنهم مشتركون شخصيا فى تكاليف البرامج العسكرية أو البرامج الخاصة بهيبة الدولة ومكانتها بين الدول . وتؤدى أولوية هذه البرامج الى الابطاء فى مجالات البحث الاخرى أو منعها . ولذلك أصبح التضارب بين البحوث الاساسية والتطبيقية حادا . والتدخل المباشر فى الابحاث الجامعية ، من جانب الشركات الكبرى ، والمشكلات التى يثيرها تدهور الموارد الطبيعية ، واحتمال نشوب الحرب النووية أو البكتريولوجية كل ذلك اضطر العالم الى الخروج من صومعته ودائرته الضيقة ، والتحدث من المدينة واليها . وعما قريب سوف يصبح نطاق المدينة أو الامة ضيقا جدا . ذلك أن العلم الدولى يشعر بمسئوليته العالمية على كوكب الارض . ولذلك نسمعهم يتدخلون من أجل الدفاع عن النوع الانسانى ، واحترام التوازن البيئى والمناخى ، ويدلون ببيانات عن سياسة الطاقة ، والوسائل المقترحة للانتاج ، ومساعدة البلاد المتخلفة ، والمنشقين السوفيت ، وحقوق الانسان .

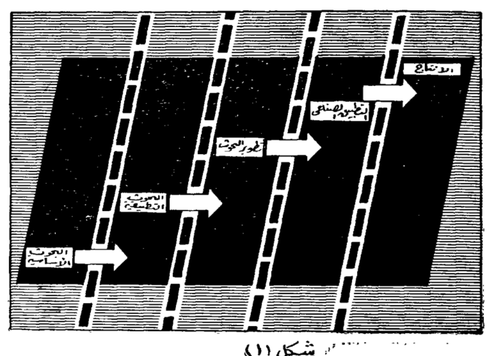
كيف يتسنى للباحث أن يوفق بين الاوجه المتعددة للعلاقة بين العلم والمجتمع ويحل المتناقضات بينها ؟

من هذا التحليل السريع الذى قمنا به للدور الاجتماعى للمؤسسة العلمية ، وسلطتها ومسئوليتها ، نستطيع أن نتبين بحق أن دورها

ووظائفها أصبحت محل شك وارتياب . فهى فى الظاهر محاطة بهالة من السلطة تضخمها وسائل الاعلام ، ولكنها فى الوقت نفسه تكابد بعض المصاعب فى الاتصال بالجمهور ، فهى تشارك بنشاط فى المناقشات الكبرى التى تدور حول الطاقة والجوع فى العالم ، ولكن تأثيرها فى رجال السياسة لا يزال محدودا . ولذلك فان الازمة الحقيقية ترجع الى وجود تناقض متأصل الجذور يتمثل فى أن العلم يعانى شخصية مزدوجة . وكما قال كريزستوف بوميان بحق أن هناك فجوة واسعة بين وظيفة العلم العلمية ووظيفته الانتاجية . بيد أن الواقع يقول أن العلم يعنى أيضا القدرة على الانتاج .ولاضرب لك مثلا يوضح لك هذه القضية ، وهو مستمد من الهندسة الوراثية : فمنذ وقت يسير تأسست شركات صناعية صغيرة فى الولايات المتحدة لاستغلال الهندسة الوراثية على أساس صناعى . وكان مؤسسو هذه الشركات من مشاهير العلماء الذين استثمروا مدخراتهم فى هذه المشروعات ، ولكنهم فى الوقت نفسه واصلوا العمل فى ابحاثهم ، فمكنتهم الخبرة الفنية التى اكتسبوها من ابحاثهم من انتاج سلالة جديدة من البكتريا خلال بضعة أسابيع ، واستطاعوا استخدام هذه السلالة وتلقيح مادة مولدة للخميرة ، وانشاء مصنع كيميائى لانتاج مادة أقرباذنية ثمينة تباع بثمن مرتفع لاستخدامها فى الصناعة . هنا نرى صلة مباشرة بين « الخبرة الفنية » التى يمكن ترجمتها الى عمل ناجز وبين العمل الانتاجى . وهذا يثير مناقشة حادة بين البحوث الاساسية (الاكاديمية) والبحوث التطبيقية ، بين الوظيفة العلمية المجردة للبحوث الاساسية والوظيفة الانتاجية للبحوث التطبيقية ، والصراع اليومى بين الجامعات والصناعات .

ولا يتسنى اقالة العلم الحديث من عثرته الا بازالة هذه التناقضات حتى يتمكن من التفاعل مع المجتمع على نحو جديد ، وحتى يحرر أهله من التناقض الذى يجدون أنفسهم فيه . ويمكن ازالة هذه المتناقضات باتباع منهج متكامل جديد لا يلتزم السير على خط واحد بل يراعى الاوجه المتعددة للحقيقة ، التى يعزز بعضها بعضا ، عن طريق التفاعل بين مجموعة من الوسائل المستقلة .

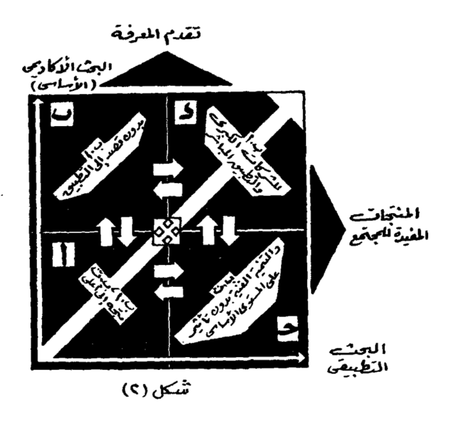
ولعل ايراد بعض أمثلة لهذا المنهج يفتح الطريق الذى يتيح لنا تجاوز التناقضات الحالية . المثال الاول يبين لنا كيف نتخلى عن المنهج الخطى (الذين يسير على خط واحد) الذى يقيد تفكيرنا . وفى وسعنا أن ندرس من الناحية التقليدية العلاقات بين البحوث الاساسية ، والبحوث التطبيقية ، والتنمية ، والتطبيق والانتاج الصناعى (انظر الشكل (١)) .



شكل (١)

ويرى بعض المؤلفين ان البحوث الاساسية « تسبق » البحـــوث التطبيقية ، وتنمية البحوث وتطويرها ، والارنتاج الارشادى ، والانتاج الصناعى . والواقع أن العلماء يميلون الى هذا الجـانب او ذاك ، اى البحوث الاساسية أو التطبيقات ، وبذلك يقيدون انفسهم بهذه الازدواجية التى لا يمكن حلها . والحق أن العلاقات بين البحوث الاساسية والتطبيقية يمكن توضيحها تخطيطيا برسم بيانى نضع فيه البحـــوث التطبيقية على الاحداثى السينى (الافقى) والبحوث الاساسية على الاحـــداثى الراسى « الشكل ٢ » .

وهكذا نميز بين مجالات متجهة عديدة ، ففى المجال « ا » توجـد بحوث أساسية وبحوث تطبيقية متجهة الى أعلى ، وفى المجال « ب » توجد بحوث أساسية دون أمل فى التطبيق الفورى ، وفى المجال « جـ » توجد بحوث تطبيقية وتنمية فنية دون صلة بالبحوث الاساسية ، وفى المجال « د » توجد بحوث أساسية ذات اهمية عظمى وتطبيـــق فورى . ويمكن أن تتم الاتصالات بين الباحثين فى الفجوات الموجودة بين المجالات ا ب حـ والمجال د . ويمثل السهم الموجود فى أعلى الرسم البيانى تقدم المعرفة ، أما السهم الى اليمين فيمثل الافكار التكنولوجية الجديدة المؤدية الى التنمية الصناعية والاقتصادية . والمحور المركزى ذو اهمية خاصـة ، لانه يؤدى الى التقدم العلمى ، ويفسح الطريق للانتاج المفيـد للمجتمع . واذا نظرنا الى هذا الرسم البيانى وجدنا أن العلماء لم يعودوا بحاجة الى



شكل (٢)

الوقوف على محور البحوث الاساسية ، البحوث التطبيقية ، بل ينتقلون من مجال الى آخر خلال حياتهم العملية . وبهذا يمكن ازالة التناقض بين الوظيفة العلمية (النظرية) للعلم والوظيفة التطبيقية والانتاجيـــة له ، وبخاصة اذا نظرنا الى الامر من زاوية المجتمع .

والطريقة الثانية لازالة المتناقضات هي استخدام التكامل بين لغتين : الاولى لغة المعرفة ، والاخرى لغة المعنى . فاما الاولى فهى لغـة العلم ، واما الاخرى فهى لغة الحديث ولغة الفنانين والشعراء بل لغة الفلاسفة الى حد ما . والاستخدام المتكامل لهاتين اللغتين من شـــأنه أن يخلق « لغة عليا » (هكذا سماها ميشيل سيريس) باستعمال الوسائل الرمزية المختلفة المتاحة لنا حتى يتسنى لنا أن « ننقـــل » الوسائل التى نريد توصيلها بلغتين أو أكثر فى وقت واحد : لغة مجـازية ، ولغـة قياسية ، ولغـة تخطيطية أى لغة الامثلة والنمـاذج والرسوم . وباستعمال هـذه المجموعة من اللغات وباستعمالها فقط نرجو أن نتجنب الازدواجية اللغوية ، ونفتح عقولنا على تفسير الأفضل للكشوف العلمية الاساسية ، وتطبيقهـا بصورة مادية .

أما الوسيلة الثالثة التى يمكن اقتراحها فهى تجنب التركيز على فئة صغيرة من الافراد الذين امتازوا بالنجاح العلمى العام ، ومايصاحب ذلك من معايير . وهذه الوسيلة تعنى تجريد النجـــاح العلمى من الصبغـــة

الشخصية وعدم تكريس الجوائز العلمية لفئة معينة ، وذلك بمنحها للمؤسسات لا للافراد . والواقع أن هذه الجوائز وما يقترن بها من معايير وشروط الفوز بها تملى على الباحثين موضوعات أو برامج بحثية خاصة فى اغلب الاحوال ، وأحيانا تتطلب موافقة منهج كبار العلماء . ومن الوسائل الاخرى لتجريد البحث العلمى من الطابع الفردى تعديل « نظام مراجعة النظراء » . وهذا النظام الذى يطبق فى البلاد الانجلوسكسونية خاصة يعنى اختيار خبراء من زملاء الباحث نفسه ، للحكم على عمله ، وتقدير النتائج العلمية لابحاثه . وقد كان هذا النظام مفيدا للغاية بالطبع ، وكان دوره مستمرا ، الا انه يوشك فى فرنسا أن يؤدى الى خنق المواهب الناشئة بسبب تركيز سلطة كبيرة جدا فى أيدى فئة قليلة . والواقع اننا كثيرا ما نجد علماء بأعبائهم لا يتميزون فى اللجان التى تتولى تقدير اعمال صغار الباحثين ، وفى هيئة تحرير معظم المجلات العلمية الدولية المشهورة ، وفى اللجان التى تتولى توزيع الاموال المخصصة للبحوث . واذا علمنا أن أشخاصا بأعيانهم هم الذين يقررون ترقية العالم الشاب الى درجة أعلى ، وهم الذين يقررون هل يعطى منحة دراسية أو اعانة مالية تمكنه من مواصلة ابحاثه او نشر نتائجه ، وجدنا أن ذلك من شأنه محاباة تلاميذ كبار العلماء ، وبذلك تبقى المدارس العلمية على حالها دون أن يطرا عليها أى تغيير ، ويحرم العالم المنعزل حتى ولو كان عبقريا من أية فرصة للشهرة ما لم يمر من خلال « القنوات الصحيحة » .

هذا والتوزيع الصحيح للسلطة العلمية هو احدى الوسائل لاخراج العلم مر عزلته ، وظهور روح علمية جديدة . ذلك ان اللغة التى يستعملها العلماء وتستعصى على الافهام هى — كما ذكرنا — من الوسائل التى تساعد العالم على الاحتفاظ بسيطرته على « أرضه الخاصة » (علمه الخاص) . اننا نتلقى هذه اللغة كما نتلقى جميع مظاهر السلطة ، من قمة الهرم الى القاعدة . ومن الوسائل التى تساعد على مشاركة الناس فى تقدم العلم ونشر نتائجه اقامة تنظيم شبكى « على هيئة شبكة » ، كل عقدة فيه تتلقى العلم وتوصله الى غيرها . وفى وسع الرجل العالم اليوم أن يسهم بنصيبه فى اعادة توزيع السلطة العلمية ، وذلك بالمشاركة فى نشر المعارف العلمية على الجمهور العام ، وتعليم تلاميذه بالطبع أو القاء المحاضرات على جمهور أكبر عددا .

وربما تساعد هذه الامثلة من الطرق المختلفة على ازالة التناقضات التى هى أساس الازمة الراهنة فى العلم . ويتحلى المنهج الجديد لدور العلم فى المجتمع الحديث فى التكامل والترابط أكثر مما يتجلى فى السلطة أو السيطرة التى سادت بالامس . وقد أدى المنهج التحليلى الى

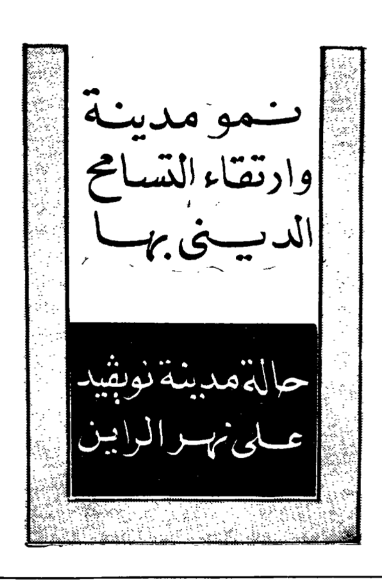
توزيع « الاراضى » التى تحكمها المدارس المختلفة . أما المنهج التركيبى فهو يدعو الى انفتاح هذه الاراضى بعضها على بعض ، حتى يلقح بعضهـا بعضـا . وبهـذه الطريقة تسرى الروح العلمية فى جميع نواحى الحيـاة الاجتماعية ، وتختفى المعـــرفة المحضة لتحل محلها الخبرة الفنية ، والقـدرة الانتاجيـة ، وموهبـة التعبير بلغـة واضحة اقرب مساغا الى الافهام . وهذه الخطة « المستنيرة » تؤدى حتما الى تحديث الاخـلاق العلميـــة . ولا ريب أن الاخـــلاق العلميـــة التى وصفها جاك مونود لم تعـد وافيـــة بالغـــرض فى العصـــر الحـــاضر ، قال جاك : « يجب أن نعترف بأن الهدف الوحيد ، والقيمة العليا ، والخيـــر الاسمى فى أخلاقيات المعـــرفة ، ليست هى اسعاد البشرية ، ولا سيطرتها على الارض ، ولا رفاهيتها ، ولا « معرفة الانسان نفسه » كما قال سقراط ، بل هى المعرفة الموضوعية (طلب العلم لذاته) .. ان الاخلاق الجديدة سوف تكون صارمة وقاسية . وعلى الرغم من احترامهـا حق الانسان فى المعرفة فانها تضفى على الانسان قيمة اكبر » .

ولا ترجع الاخلاق العلمية الجديدة الى اخلاقيات التطـــور ودور العلماء فى التقدم التكنولوجى والاقتصادى والاجتماعى على النحـو الذى مارسته حكومة الفنيين (ادارة الدولة بواسطة الفنيـــين الاختصاصيين) فى العقد السابع .

واخيرا فان الاخلاق الشخصية الصرفة ــ كسلامة التفـــكير ، والموضوعية العلمية ، والتفانى فى اداء الواجب ، وعدم الانانية ، والقيم الاخلاقية العليا ــ لم تعد وافية بالغرض ، لانها تنصب على الفرد نفسه.

أما الاخلاق العلمية الناشئة المؤلفة من احساس متجدد (حديث) بالمسئولية ، وعقل متفتح على العـالم كله ، فقـد ازدادت ثراء الى حـد كبير بالاخلاق الجماعية والفردية . وهى ترتبط ارتباطا وثيقا بالاخـلاق البيولوجية (هكذا أسماها برونوفسكى) بحيث أصبحت ضربا من الحكمة الروحية .

وسوف تكون هذه الحكمة أمرا ضروريا للعبور الصعب الى الالف الثـالث الميلادى ، اذا أردنا حقـا أن يكون العلم ــ وبخاصـة البيولوجيا بسلطتها الجديدة ــ عونا لنا على عبـــور الجسر ، دون أن نغـــرق فى البحـــر .



- ١ -

تجلت مدينة نويفيد Neuwied على الراين منذ نشأتها مرتبطة ارتباطا وثيقا بسياسة التسامح الدينى ، من الوجهتين النظرية والعملية . كان مؤسسها الكونت فريدريخ دى فيد (١٦١٨ — ١٦٩٨) شديد الامل فى ان تخفف مدينــة ذات موقع وتصــميم جيدين من وطأة البــؤس الاقتصادى ، ومن يعلم ، لعلها تخلق الرخاء على أراضيه التى عانت بنوع خاص خلال السنوات الاخيرة من حرب الثلاثين عاما . وبدا له بوضــوح منذ بداية المشروع ان افضل وسيلة لاجتــذاب السكن أن يضمن لهم أكبر قدر مستطاع من الحرية الدينية .

ومنحت معاهــدة وستفاليا اطارا قانونيا دائما يتمتــع فى نطاقه البروتستانت الذين ينتمون الى ميثاق أوجسبرج الدينى ، ســواء كانوا لوثريين او مصلحين أو كاثوليك رومانيين ، يتمتعون بحــرية العقيــدة فى

الكاتب : والتر جروسمان

ولد بفيينا بالنمسا عام ١٩١٨ ، درس بجامعة هارفارد (نال دكتوراه فى الفلسفة) حيث تولى التدريس بعد ذلك . وهو الان استاذ فى التاريخ ومدير مكتبات جامعة باساشوستس ، بوسطن . طبع له : يوهان كريستيان ابدلمان : من الارثوذكسية الى حركة التنوير ، ١٩٧٥ ، ومقالات فى التسامح الدينى وفلسفة التاريخ

المترجم : أحمد رضا محمد رضا

ليسانس الحقوق من جامعة باريس ، دبلوم القانون العام والمحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا)

كنف الامبراطورية الجرمانية . وعرفت المعاهدة أساسا ثلاثة أنماط من الممارسات الدينية : « الممارسة العلنية » .

L'exercitium religionis publicum

ويصرح لاعضاء طوائف الاقلية فى أى جزء من أجزاء الامبراطورية بممارسة شعائر دينهم بحرية وعلانية ، و « الممارسة الخاصة »

L'exercitium privatum

التى تقصر هذه الحرية على جهات مخصصة لاجتماعات المؤمنين ، واخيرا « الممارسة المنزلية » Devotio domestica التى « تسمح لكل انسان بممارسة شعائر العقيدة التى يختارها ، بشرط أن يكون ذلك على انفراد دون أى احتفال طقسى وبين جدران بيته الاربعة .

كذلك منحت المعاهدة حرية الهجرة ، وحددت الشروط التى يجب أن تستوفيها الهجرة الاختيارية أو الاجبارية . ونحن اذا فكرنا فى مختلف الصور التى يمكن أن تتخذها الاضطهادات الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت ، أو تين البروتستانت من مختلف الطوائف ، من نفى مطلق

الى ضروب التعذيب التى كان يمارسها جنود الخيـــالة (فى فرنسا) ، والمذابح ، فأنا ندهش اذا رأينا أن المعاهدات والاتفاقات التى وضعت حدا للاعتداءات وعملت على أن تستبدل بها مبادىء التعانش قد أعتبرت نوعا من التقدم فى طريق التسامح الدينى . ومع ذلك استبعدت المعاهـدة من الاتفاق كل الطوائف المسيحية المنشقة على أحد المذاهب الثلاثة المعترف بها رسميا ، وعـــلى ذلك فانه اذا كان التســـامح الدينى قد نال بداية اعتراف قانونى به ، وذلك فى معاهدة وستفاليا ، فانه أتخذ مظهرا مختلفا عن هذا كل الاختلاف بالنسبة الى المسيحيين الذين لا ينتمون الى الكنيسة الرومانية ، أو الكنيسة اللوثرية ، أو الكنيسة المصلحة . وبالنسبة الى كل هـــؤلاء الهامشيين ، المنشقين ، او المنفصلين ، أو « المســـيحيين بلا كنيسة » كما يقول عنهم ج. أ. روب ، تمثلت مسألة التسامح الدينى فى معـــرفة مدى الحرية التى يمكن منحها للمارقين والمتمـــردين ، ذلك أن مصير هؤلاء كان متوقعا على ارادة السلطات التى كانت لسبب أو لآخر تميل الى ترك كل انسان يؤدى طقوس عقيدته بأسلوبه الخاص ، اما على انفراد أو مع جماعة من المؤمنين ، تبعا لصوت ضميره . وفى هـــذا الضوء ينبغى تحديد مكان السياسة الدينية التى سيطرت على تأسيس مدينـــة نويفيد . وقد أفرد « هاينز شتوب » فى طوبولوجيا المدن الجـديدة التى نشأت فى أواخر القرن السادس عشر مكانا خاصا لما سماه
Exulantenstadlé
اى المدن التى يلتجىء اليها الناس ، والتى يعتقد انها تشكل ظاهرة فريدة فى تاريخ الغرب ، وهى مدن تدين بنموها ان لم يكن بنشأتها الى سياســـة سكانية تستهدف اجتذاب اللاجئين من ضحايا الاضـــطهادات الدينية ، وتوطينهم بها . ولم تكن سياســـــة الاستضافة هذه تتمشى دائمـــا مع التسامح ، وقد ذكر « شتوب » انشاء مدينة نويفيد كمثل عظيم لهـــذه السياسة .

وتمثل نويفيد أيضا من بعض النواحى حالة اكثر اهمية من مدن اخرى Grafenhofe حيث نشهد ازدهار حياة دينية غنية ومنوعة للغاية فى مستهل القرن الثامن عشر . واذا كان حقيقة أن بودنجن فى عهد الكونت ارنست كازيمير الاول (١٦٨٧ — ١٧٤٩) ، وبيرلبورج فى عهـــد الكونتيسة هوفيج صوفيا (١٦٦٩ — ١٧٣٨) ، وفى عهد ابنهـــا كازيمير فون ساين فتجنشتاين (١٦٨٧ — ١٧٤١) ، كانتا مركزين لايواء اللاجئين من كل الانواع : من هيجونوت ، وهيرنهوتر ، وانشقاقيين ، فان هـــاتين الاقطاعيتين لا تدينان بنشأتهما الى أية فكرة متعلقـــة بالتسامح الدينى . زيادة على ذلك كان التسامح بهاتين المدينتين قصير الامـــد ، ولم يستمر فى عهد جيل جديد من الحكام الذين استولوا على مقاليد السلطة فى حوالى

عام ١٧٤٠ ، اذ أصبح المنشقون المعفون من الضرائب عبئـــا ، ولم تعـــد الحاجة ملحة الى سد الفراغات التى حدثت فى عدد السكان بسبب حرب الثلاثين عاما . وفضلا عن ذلك فان رسالة « حـركة التقوى » (حـركة دينية نشأت فى المانيـا فى القرن السابع عشر ، وأهتمت بدراسة الـكتاب المقدس ، والخبرة الدينية الشخصية : المترجم) التى كان لهـا اصـداء كثيرة فى نفوس جيل سابق وقلوبهم لم تعد تثير الحماسة فى نفوس الحكام الجدد الذين يميلون الى الارثوذكسية . وكان من حسن حظ نويفيـــد أن الكونت الكسندر (١٧٠٦ ـ ١٧٩١) الذى ينتمى الى الجيـل الجديد كان يعتنق دين جده ، الامر الذى أتاح له ن يمد فى سياسته حتى نهاية عصر الانوار الذى جعـــل من التسامح الدينى حجـــر الاساس لـكل حكومة متنورة .

- ٢ -

بذل الكونت فريدريخ فون فيـد جهـدا غير عادى ليستقر فى قرية لابخندورف ويجعلها مقاما له . وكانت هذه القرية قد دمرتها الجيوش فى السنين الاخيرة من حرب الثلاثين عاما . وفى عام ١٦٤٧ بدأت الاعمال فى بناء مقر الحاكم الجديد ، وتعددت التحصينات ، من سور وخنـدق على أراضى دير الكهنة التابعين لرهبنة القـديس نوربرت الذين كانوا يزرعون هذه الناحية منذ أواخر القرن الثالث عشر (٧) كان مشروع فريدريخ أكثر من مجرد تجديد للقرية ، كان بمثابة انشاء لمدينة جديدة فى موقع مناسب الغاية على الضفة اليمنى لنهر الراين . وثمة عريضة مقـــدمة من رئيس أساقفة كولونى بتاريخ أبريل ١٦٥٠ ، اكتشفت حديثـا ، تطلب التصريح باستئجار سفينة تجارية لتنقل البضـائع معفـــاة من المكوس بين كولونى ونيفن فيد التى يظهر أسمها لاول مرة على وثيقة . ونجد فى هـذه الوثيقة مدى مطامح الكونت فريدريخ ، ونجد أحد الاسباب التى من أجلها وقع أختياره على هذه القرية على ضفاف الراين ، والتى أهتم من ذلك الحين ، أو حتى منذ سنة أو سنتين قبل ذلك بتغيير اسمها واطـلاق لقب اسرته عليها (٨) . وفى عام ١٣٥٧ منح الامبراطور شارل الرابع حـق رفع قـرية نوردهوفن التابعة لكونتية فيد الى مصاف المدن . ونجح فريدريخ بفضل الامبراطور فرديناند الثالث وبمقتضى مرسوم بتـــاريخ ٢٦ من أغسطس عام ١٦٥٣ فى احياء هذا الامتياز الذى أهمل استخدامه ، ونقله الى موضع سماه نوينفيد Neunwiedt وتذكـــر الوثيقة الجـديدة الموقـــع المختار والآمال المعقودة عليه : « ... هناك بيوت مسكونة من قبل ، ولا بد أن الموقع الملائم سوف يحث العديد من المهاجرين من الاراضى المنخفضـة

وغيرها من الاقاليم الخـــارجة عن الامبراطورية على المجيء والاستقرار بها (١٠) ويدل هـذا بوضـوح على التسليم بضرورة سد الفراغات التى حدثت فى عدد السكان ، والرغبــة فى ذلك . غير انه انقضت قرابة عشر سنوات بين التوقيع على المرسوم وبين أولى الاجراءات العملية التى أتخذها الكونت فريدريخ لتنفيذ مشروع لم يعد هناك أية عقبة تعترضه . ويتعين القول بأن فريدريخ قد استحث أعمال بناء قصره فى نويفيد . وبخاصــة مقصورته الشاهقة « وكر العقاب » على ضفاف الراين بين ايرلخ وفاهر ، التى خلدت اسمه ، ووضـع أول حجـر لها فى عام ١٦٤٥ . ووقع عبء السخرة ثقيلا على عاتق الفلاحين الذين أنتقلوا من الاحتجـاج الى الثورة العلنية ، ووجدوا سندا وتشجيعا لدى جار فريدريخ ومزاحمــة القوى أسقف ترييف (ترير بالالمانية) الذى كانت اهدافه المتسمة بالطمـوح فى حوض الراين تتهددها تحصينات فريدريخشتاين . والامر الذى لم يكن فى البداية سوى حركة تذمر محلية سرعان ما تحول الى قتـال مكشوف التحمت فيه قوات فيد وقوات ترير ، وكذا فى وقت مـن الاوقات قوات ناخب البلاتينات . وكان تحكيم كولونى هو وحده الذى أتاح ايجاد حـل دبلوماسى لهذا النزاع . ولم يلبث كبير أساقفة ترير والناخب الأكبـــر أن تركا الفلاحين لمصأهم ، بعد أن سانداهم بعض الوقت . وفرض على الفلاحين أن يدفعوا غرامة والا كان عليهم أن يهجروا حقولهم وغاباتهم . وعاد بعض هؤلاء الفلاحين الذين كانوا قد هربوا ، فرجعوا الى بيوتهم حين حصلوا على وعد بالصفح عنهم . وأخيرا ، وكما كانت الامور تجرى كثيرا فى مثل هذه الانواع من ثورة الفلاحين وعامة الشعب ، شنق أثنـان من الصعاليك من قرية سلتزر بتهمة التآمر على حياة فريدريخ .

واذ نظم فريدريخ أعماله على هذا الوجه فانه شعر بالحرية فى تنفيذ خططه الخاصــة بنديفيد . وتم بناء مقر السيادة فى عام ١٦٤٩ ، وشرع ضباط البلاط يبنون دورهم فى المدينة الجديدة . وقد عثر على أثر انجاز بعض هذه الاعمـــال فى السنوات ١٦٥٥ ، ١٦٥٨ ، ١٦٦٠ . وهنـــاك [illegible] انجـــازات أخرى . ومع ذلك بقيت المســـاكن على ما [illegible] قليلة مبعثرة .

ولا شك ان الانطلاقة الحاسمة بدأت الامتيـــازات التى أصـــدرها الكونت فريدريك بتاريخ ٧ من يونيو ١٩٦٦ بعنوان
Das andere Graffliche Wiedish Privilegium
، تستهدف توضيح الحقوق والمزايا التى تمنح لكل من أتخذ مدينة نويفيد مقرا له فى هذا التاريخ أو قر عزمه على أن يفعل ذلك . والواقع أن نجاح مثل هذا الاعلان الذى كان الغـرض منـه اجتـذاب المهاجرين من البــلاد القريبة أو البعيدة كان يتوقف على جاذبية المزايا الممنـــوحة ، وصـــفة

الاشخاص الذين يجتـــذبهم الاعلان بما يعرضه . وقـد نص الامتيـــاز الامبراطورى على ضرورة أن يكون المهاجرون قادمين من الاراضى المنخفضة وحدها ، ولا شك أن آمال فريدريخ الاولى قد اتجهت الى هذه الناحيـة .
ومع ذلك هذا فى هذه الفترة السيل العـارم من اللاجئـين الهـاربين بين اضطهادات محاكم التفتيش ، الذى كان يتـدفق فى موجات متلاحقـة على المانيا طوال النصف الثانى من القرن السـادس عشر . اما الموجة الثانية من المهاجرين البروتستانت ، التى حدثت فى أعقاب الغـــاء مرسوم نانت ، فانهـــا كانت تنتمى الى مستقبل لا يمكن التكهن به . كذلك لم يكن فى استطاعة فريدريخ أن يعتمد على تدفق كبير من اللاجئين الذين ينتمون الى الكنيسة البروتستانتية التى كان ينتمى اليها هـو نفسه ، اذ أستقر بهم المقـام بالفعـل فى المدن الالمانيـة : فرانكفورت ، وهامبورج ، ومانهـايم ، وألتونا . كان عليه اذن أن يمد شبكته بعيدا ، ومن بين الامتيازات التسعة الرئيسية التى يمنحها الاعلان Priviligium يوضـــح نص الامتياز الاول مقاصـد مؤسس المدينة . فالموضـوع الدينى هـو فى راى الجميع موضوع جوهرى ذو أهمية رئيسية : « تحت احكام معـــاهدتى الصلح المبرمتين فى اوزنابروك ومونستر على اقامة الشعائر الدينية فى هذه المدينة الموضـــوعة تحت سلطة كونت ينتمى الى العقيـــدة البروتستانتية وبعد هذا أضيف بيان خاص يتعهـــد لكل الذين لا ينتمون الى العقيـــدة البروتستانتية بأنه اذا حدث أى تغيير فى الاحكام التنظيمية فى الامبراطورية فى خصـــوص الدين فان خلفاء الـكونت فريدريخ وورثته يكونون مرتبطين بالتعهدات المأخوذة فى نطاق معاهدة وستفاليا ، وهـذا يعنى بعبـــارات واضحة ضمان حق ممارسة شعائر العقيدة التى يختارها الاهالى عن يقين وايمان فى حدود « الممارسة الدينية الخاصة »

فالواقع أن معاهدة وستفاليا قبلت التمييز بين الممارسة الخاصة والممارسة العامة للشعائر الدينية ، وتم ذلك بعد مفاوضات طويلة شاقة لتحـــديد الشروط العملية لممارسة الشعائر فى كلتا الحالتين . ذلك أن المواطنيـــن الدين لا ينتمون الى العقيـــدة البروتستانتية يستفيدون بضـمان هـــذا البيان من بعض التسامح القاصر على حرية العقيدة ، و « التعبد فى المنزل » Devotio domestica واذا فسرنا اعلان الامتيازات Priviligium حسب نص معاهدة وستفاليا فان ما تضمنه من حماية ينصرف الى أعضاء العقائد الرسمية الثلاث فقط ، وهم الكاثوليك الرومان ، واللوثريون ، والـكلفنيون . ومع ذلك فهنـــاك « المينويون » Mennonites (أعضـــاء من طائفـــة الانابابنست ــ فـــرق بروتستانتية تشدد على اعادة معمودية المؤمن فقط ــ ينتسبون الى مينو سيمونز : المترجم) المستوطنون فى الاراضى المنخفضة ، ولا ينتمون الى أى

من الفرقتين البروتستانتينيتين ، جاءوا يستقرون فى نوينفيــد ، وكانت الدار السادسة التى شيدت فى المدينة عام ١٦٥٩ يملكها المينوى ميشيل سنتزينك .

وقبل أن نسترسل فى تحليل المدى الحقيقى لهذه المنطقة الاولى يجدر بنا أن نذكر بالاجمال مضمون الامتيازات التانية فى « اعلان الامتيازات » ، فامتياز الثانى يعفى سكان المدينة من أعمال السخـرة ، والثـالث يلغى القنانة (رق الارض) . وعلى هذا الوجه تدعمت الحريات التقليدية التى كانت تتمتع بها الطبقة البورجوازية فى مدن العصور الوسطى .

وتتبين لنا أهمية هذا الامتياز اذا تذكرنا الصراعات المريرة الحديثـة العهـد التى كانت تواجه الكونت بفلاحيـه . ويحدد الامتيـاز الرابع يوم السوق ، وتاريخ السوق السنوية ، ويلغى كل ضروب الاحتـكار ، ويمنح كل المواطنين والاجانب حرية المبادلات التجارية . وثمة قوانين أخرى اكثر قدما تمنح الترخيص بالصيد البرى والبحرى فى المنطقة ، وبخاصة فى مياه نهر الراين . ويعطى الامتياز الخامس بعض التعليمات لادارة المدينـة : كانتخاب الاعيان أعضاء فى المجلس البلدى ليتولوا به قضـاء الصلح ويدبروا الشئون العامـــة . نص فى هذا الامتيـــاز على أنه اذا وجـــد بين هؤلاء من هم جديرون بنوع خاص بمناصب ذات شأن « ولو كانوا من عقيـدة محتلفة ، ولا يميلون الى العقيدة البروتستانتية ، وربمـا كانت جنسيتهم » فلا يجوز من أجل ذلك حرمانهم من حق تولى منصب القضاء . وتعالج المادة السادسة موضـــوعى الضرائب والدخول ، فتوزع أكثـر الايرادات وضوحا ، ومنها ما هو ناتج عن بيع النبيذ والجعة ، توزع بالتســاوى بين الكونت والمدينة . ولا يجـوز فرض رسوم أو ضرائب ، كمـا لا يجـوز رفع او خفض سعر الضريبة أو الرسم دون اخطار أعضاء المجلس البلدى مقدما والحصول على موافقتهم . وتحدد المادة الثامنة شروط الاقامة لاول مرة بالمدينة ، وبناء مسكن بها . ويتسلم من يريد البناء قطعـة أرض بالمجـان بالابعاد المناسبة ، معفاة من كل الالتزامات الحاليـــة والمستقبلة . وكل مخالفة لقانون البناء أو خطة التعمير تحال الى قضاة المدينة . ويعفى من يريد بناء منزل أو شراءه مهما كان مركزه أو موطنـــه الاصلى من دفع أية مبالغ لعشر سنوات ، وبعد انقضاء هذه المدة يدفع تعويضا سنويا تحـدد قيمته تحديدا عادلا باتفاق مشترك بين الكونت وأعضاء المجلس البـلدى ، باعتبار هذا التعويض ضريبة على السكنى . وفى مقابل هذا يلتزم الكونت بحماية المواطنين من تعسف الخزانة الامبراطورية أو أى شكل من الضرائب المحلية . وحق المواطنين فى ملكية منازلهم مكفول لهم طوال حيـــاتهم ، وينتقل الى ورثتهم . ويتضمن هذا الحكم شرطا مفيـــدا ينص على أن

ضباط البلاط وأعضاء طبقة النبلاء الذين يبنون أو يشغلون منــازل فى المدينةيعفون من كل الضرائب المحلية المفروضة على سائر المواطنين .

هذه الامتيازات تعكس فى آن واحـد استمرار حقــوق الطبقــة البورجوازية فى تقاليد العصور الوسطى ، وكذا قوة الابداع عند سيد كبير من سادة القرن السابع عشر يريد استثمار أراضـــيه . وتكشف فى هــذه الامتيازات على النزاع الذى لم يلق دائما حلا واضحا بين الولع القـــديم بالتجارة وبين الرغبة فى استخلاص أكبر فائدة من مزايا التجـــارة الحرة لاجتـــذاب العناصر النشيطة ، دون أن ننسى المزايا الممنـوحة لطبقــة بيروقراطية ناشئة فى عالم يخضع لتنظيم يزداد دقة باطراد .

ان من أكبر الفضائل التى يتطلبها الانسان فى وثيقة دستورية مرونتها التى تتيح لها أن تساير كل الظروف ، و « اعلان الامتيازات » بنويفيـد يستجيب تماما لهذا المطلب .

وبعــد عشرين سنة تسلم فريدريخ التماسا من عشر أسر من الطائفــة المينوية ترغب فى القدوم والاقامة فى نويفيد والمعيشة بها حسب عقيدتها . والمينويون ينتمون الى جماعة من « الانابابتست » ترجع نشأتهم الى شخص يدعى مينو سيمون ، وهو لاهوتى هولندى من أوائل القرن السادس عشر ، انشق على الكاثوليكية . ويتميز أتباع مينـــو عن سائر « الانابابست » برفضهم كل عنف ، الامر الذى أدى بهم الى الاستشهاد والمعاناة من مختلف أشكال الاضطهاد . وفى أواخر السنوات ١٦٥٠ حدثت موجة جـديدة من الاضطهادات فى سويسرة وفى دوقية جوليخ Julich على حدود الباتينات دفعت المينـــويين الى الهجـــرة . وقبل الكونت فـــريدريخ ملتمسهم ، ومنحهم حق ممارسة شعائر عقيدتهم جهارا ، بموجب وثيقــة بعنوان Concession Freibrief . ويشير هذا الامتياز صراحة الى فقرة فى « اعلان امتيازات » Priviligium تمنح غير المصلحين حق « الممارسة الدينية الخاصة » . والمقصــود بغــير المصلحين فى هــذا العصر اللوتريون والكاثوليك الذين كانوا مع أعضـــاء « كنيســـة كلفن المصلحة » كما تنص على ذلك معاهدة وستفاليا . أما وثيقة عام ١٦٨٠ التى مدت أحكام « الامتيازات » Priviligium لتشمل كل أفراد الطائفة المينوية فى الحاضر والمستقبل ، المقيمين فى نويفيد أو الذين أختاروا الاقامة بها ، فانها تقدم تفسيرا جديدا لما أصبح وقتئذ « اعلان الامتيازات القديم » ، وهــذا التفسير الجديد مخـــالف صراحة لروح معـــاهدة وستفاليا . وكان الكونت يدرك ذلك بالتـــأكيد ، اذ يقـــول مشيرا الى « اعلان الامتيازات » الاول لعام ١٦٦٢ انه كان فى ذلك الحين قد التمس من البلاط الملكى المنعقد فى سبير Spire الموافقة على هذا الاعلان ، ونال

هذه الموافقة ، وكان يعلم حق العلم انه يعرض بذلك نفسه لتهمة مخالفة قوانين الامبراطورية لانه بسط للمينويين تسامحا كانوا محرومين منه بمقتضى المادة الثانية فقرة ٧ من معاهدة صلح وستفاليا . ولم يكن باستطاعته كذلك أن يعتمد على اقرار البلاط الامبراطورى تفسيره الجديد ، ومع ذلك واصل سياسته الشخصية لصالح مواطنيه المينويين الذين شملهم بحمايته مستندا الى مثال بعض الامراء ، ومنهم ناخبو براندبورج والبلاتينات ، والكثير من مدن الامبراطورية الذين كانوا يتساهلون فى وجود ممثلى الطائفة ، ويسمحون لهم بالمعيشة على أراضيهم متمتعين بحرية العقيدة (٢٠) . وكان فريدريخ يعد كل الذين لا يستفيدون من حماية معاهدة وستفاليا بأن يظل هو وورثته من بعده أوفياء لما التزموا به ، مهما كانت التغيرات التى تطرأ على تشريعات الامبراطورية فى موضوع الديانة ، وأكد فى الوقت نفسه للمنويين المقيمين فى مدينته . انه اذا غير البلاط الامبراطورى سياسته ، أو غير بعض الامراء موقفهم تجاه المينويين بعد أن كانوا يعطفون عليهم ، فان « الاسر الحاكمة » فى نويفيد سوف تحافظ على ما تعهدت به لهم .

نعم ، ان الوعود التى أعطيت باسم الاجيال المقبلة لا تلتزم سوى من أعطاها ، ولكن لنا أن نثق بأن فريدريخ كان صادقا حين أعطى تعهداته ، وان هذه التعهدات قد روعيت ، على الاقل فى فترة حياته .

ويؤكد هاينز شتوب Heinz Stoob فى دراسته لتاريخ المدن الالمانية على طرافة « اعلان امتيازات » نويفيد فى نقطتين هامتين بنوع خاص فى نظره : سياسة التسامح فى موضوع الدين ، والنص المتعلق بحرية المبادلات التجارية . ومن الضرورى لكى نقدر كما ينبغى أهمية النص الخاص بالتسامح الذى هو موضوعنا الآن أن نلقى نظرة سريعة على اعلانات امتيازات أخرى سابقة بقليل ، أو معاصرة تقريبا للاعلان الذى نبحثه لكى نرى الظروف التى كان يمكن لاتباع مختلف المذاهب الدينية أن يحصلوا فيها على الترخيص بالاقامة فى بعض الجهات ، ونحن بطبيعة الحال نفضل اختيار الالمدن المنشأة لاغراض من هذا القبيل ، اى لاجتذاب المهاجرين المضطرين لمغادرة ديارهم وأوطانهم حتى يظلوا أوفياء لعقيدتهم الدينية ، كانت « امتيازات عام ١٦٠٧ » . التى منحها فردريك الرابع ناخب البلاتينات لمدينته الجديدة مانهايم ، و « اتفاقية تسليم هانو » التى أصدرها الكونت الشاب فيليب لودفيج الثانى عند تشييد نوى هانو فى عام ١٩٦٧ .. تعتبران فى زمنهما نموذجين سياسيين للتسامح الدينى ، ويجب انزال هذا الحكم فى سياق الاحداث التاريخية فى ذلك العصر . ولم يفعل الامراء الذين يعتنقون المذهب البروتستانتى سوى انهم

استجابوا لنداء الجماعات المضطهدة لانها اعتنقت المذهب الذى اعتنقوه هم .
واذ أتاح هؤلاء الامراء ملجأ لفوم من العمال المهرة فانهم استفادوا من خبرتهم فى اقامة مراكز للتجارة والصناعة فى فترة كان فيها صلح أوجسبرج الذى وقع فى عام ١٥٥٥ بمثابة هدنة داخل الامبراطورية بين الكاثوليك واللوثريين ، أو بروتستانت ميثاق اوجسبرج ، فى حين انه ترك بدون حماية الكلفنيين ، او بروتستانت جنيف المصلحين كما كان يقال عنهم وقتئذ . ولكى تكون لدينا فكره عن الوضع المزعزع الذى كانت عليه الكنيسة المصلحة يكفى الرجوع الى تاريخ طائفتين من اللاجئين ، احداهما فلندية ، والثانية فالونية ، عند فرانكفورت على المين . وكانت الطائفتان قد صرح لهما فى عامى ١٥٣٥ و ١٥٥٤ على التوالى باقامة شعائرهما الدينية ، ولكن سحب منهما هذا الترخيص حيث قرر مجلس قضاة فرانكفورت ، اللوثرى العقيدة ، حظر كل ممارسات الكنيسة المصلحة ، وادى هذا القرار الى هجرة الكلفنيين فى فرانكفورت الى نوى هانو فى عام ١٦٠١ واستقرارهم بها بعد التوقيع على (اتفاقية التسليم) Kapitulation بخمس سنين . وقد نصت المفاوضات التى جرت بين الطائفة المصلحة فى فرانكفورت ، أو « الاجانب » كما كان يطلق عليهم ، وبين الكونت فيليب لودفيج على أن يتعهد هؤلاء الاجانب بأن لا يستقدموا الى المدينة الجديدة غير أفراد ملتهم . الا أن الكونت لم يوافق على ذلك ، وأصر من ناحيته على حقه فى أن يستقبل فى مدينته أى انسان يريد استقباله حتى ولو لم يكن تابعا للكنيسة المصلحة . ورد الاجانب بقبولهم شروط فيليب لودفيج ، ولكنهم لم يتركوا أى مجال للشك فى تفسيرهم لهذه الشروط ، فلن يكون ثمة أى استثناء من القاعدة الا فى حالات نوعية ، كحالة الفنانين والحرفيين المشهورين ، والاساتذة ، والاشخاص « الملحقين بخدمة الكونت ، والذين رغم عدم انتمائهم الى العقيدة المصلحة ، يرخص لهم بالاقامة فى المدينة ، وبيده الروح أيضا نطالع « اعلان امتيازات » Priviligium مانهايم . فالمادة ١٣ وما بعدها تكفل الحماية والمساندة لاتباع الديانة المصلحة التى يتبعها أيضا ناخب البلاتينات . بدفع نفقات دراسة الشبان الموهوبين بجامعة هايدلبرج تأهبا لشغل الوظائف أو التدريس . وفى عام ١٦٥٢ حين أصدر مجلس ناخب البلاتينات الكونت كارل لودفيج قرارا بتعيين هاينريخ كليجنت حاكما لمدينة مانهايم ، حرر الاخير نسخة منقحة وفريدة من وثيقة عام ١٦٠٨ ، وأهتم بأن يضيف اليها عددا من البنود العجيبة بالنسبة الى ذلك العصر فى شأن حرية التجارة والصناعة ، الا أن المادة المتعلقة بالديانة المصلحة بقيت دون تعديل (٢٨) .
ومع أن هذه المادة لا تبسط حمايتها الاعلى الكلفينيين فقط فان ذلك لم يمنع الناخب من أن يوقع على خطاب بتاريخ ٨ من أكتوبر ١٦٥٥ موجه

الى مجموعة من طائفة الاخوان الموارفيين « الهيرنهتر »
يصرح لهم بأن يبنوا بالمدينة « بيتا أو عدة بيوت » ، ويمنحهم « كل الامتيازات التى يتمتع بها مواطنو ما نهايم ، بما فيها حق حضور اجتماعاتهم . وقد منحوا هذا الامتياز رغم الحكم الصادر بمراسيم عام ١٥٨٢ ضد « الانابايتست » المقيمين فى أراضى البلاتينات . وأبان كليمنت الذى اقر الخطاب انه لا يجوز الخلط بين طائفة الهوتريين Hutterites الهادئة المسالمة وبين الانابايتست الفوضويين . ونجد ايضا فى سجلات المدينة بتاريخ ١٦٦٣ اشارة الى « الاخوة البولونيين والسورسينيين » (نسبة الى ليليوس سوسينوس) ، وفوستوس سوسينوس اللذين أسسا جماعة السوسينيين الدينية التى لا تقبل فكرة الثالوث الاقدس : المترجم) الذين حصلوا على ترخيص بشغل حى سكنى ، ولكنهم ما لبثوا أن غادروا مانهايم (١٦٦٦) .

كان هناك اذن استثناءات كثيرة فى العديد من المدن ، كما تشهد بذلك السجلات المحفوظة ، ولكنها بقيت مع ذلك استثناءات من القاعدة ، ولم تترك مجالا للتخمين بحدوث تغيير فى السياسة الرسمية . وحتى مدينة كريفلد Krefeld التى كانت مهيأة لتغدو مستوطنا من مستوطنات المينويين الاكثر ازدهارا لم تمنحهم فى البداية سوى ملجأ وقتى غير ثابت ، وذلك بمقتضى خطاب من الامير موريتز فون آورنبان بتاريخ ٢٥ من يولية ١٦٢٢ بأمر سكان كريفلد بالامتناع عن أى عمل عنيف ضد أفراد الطائفة . ولم يكن بد من الانتظار قرنا من الزمان حتى عام ١٧٢١ حين ضمت مدينة فريفلد الى بروسيا ، وصدر مرسوم ملكى من فريدريك جويوم الاول يكفل لهم حقوق مواطنى كريفلد وامتيازاتهم . ولم تكن كريفلد ، أو كريفلت — وهى من مدن اقليم راينلاند (رينانيا) الذى استقبل فيما بعد اللاجئين من البروتستانت الفرنسيين — هى المدينة الوحيدة التى آوت المنشقين المضطهدين ، فاللاجئون الكلفيون الهاربون من غزو بلجيكا وأنفير (انتورب) فى ١٥٨٥ — ١٥٨٦ قد ارتدوا الى شواطىء بحر الشمال . وتغيرت التونا Altona الضاحية الشمالية لمدينة هامبورج التى كانت كفرا مكونا من « بضعة بيوت » فصارت بلدة مستقلة ، بناء على طلب اللاجئين الفالونيين (نسبة الى منطقة فالونيا ببلجيكا : المترجم) أن يشيدوا بها كنيسة ، الامر الذى وافق عليه الكونت أرنست الثالث فون شاونبرج بينبرج الذى بدأ ان براعته فى منحه هذا الامتياز أملتها اعتبارات اقتصادية أكثر منها حماسة دينية ، وهذا على الاقل هو رأى بول بيبر Paul Piper الذى يعلق على مضمون العقد المبرم بين الكونت وبين الطالبين كما يلى : « لسنا نجد أى أثر لفكرة التسامح فى هذه الوثيقة .

واذا كان الكونت قد نطق فى المفاوضات مع هامبورج بهذه العبارة الجميلة :
« ليس فى سلطتنا أن نسيطر على ضمائر رعايانا ، وانما على أجسامهم فقط »
فان هــذا ليس الا أسـلوبا انشائيا فى فم رجلٍ لوثرى » . ولم يكن ثمة شك فى أن المصلحة هى التى حملتـــه على أن يسمح لبعض المينويين من فريزنبرج بالمجىء والاقامة فى التونا . وكان مـن بين هـؤلاء المينويين اسرة فرانسوا نوى من انتورب ، وهو تاجر جوخ مشهور كان يورد للكونت ارنست قطيفة ممتازة لصنع الملابس الرسمية لافراد بيته . وفى عام ١٦١١ شـــيد فرانســوا نوى منــازل كثيرة فى الحى الذى يسمى منـــذ ذلك الحين

ولا بد ان آمالا ومطامح مماثلة دفعت كريستيان الرابع ملك الدنمرك ودوق شلزويج هولشتين أن يبنى فى عام ١٦١٧ جلوكستات « المدينـــة السعيدة » على نهر الب ، وكان يعتقد أن مدينة جديدة وحصنا لا بد أن ينافسا سلطة ورخاء هامبورج الواقعة على بعــد ثلاثين كيلومترا تقريبــا اعلى النهر . كذلك لم يكن بد لجلوكستات التى نشأت حصينة طبقا لتصميم مهندس مدنى معمارى ، ومستقرة فى بقعة معادية ، تسيطر على فيضانات نهر متقلب الاهواء ، من ان تبسط سلطتها أيضا على الناس . والمدينة ، وهى نموذج لاهواء حاكم مستبد ولكنه مستنير فى فجر العصر الحـديث ، تتيح لساكنيها مزايا اكثر سخاء من كل ما رأيناه حتى الآن . هــذه المزايا التى تتواءم مع ميثاق يراد تطبيقه أساسا فى هولندة ، يميز العـــديد من فئـات المهــاجرين فى المستقبل ، على أساس من الجنسية الاصلية لا من الطائفة الدينية ، فهناك أولا أهالى الاراضى المنخفضة ، ثم كل القادمين من الاراضى المنخفضة سواء من البرتغاليين أو اليهود القـــادمين من أسبانيا أو الالمـــان .
هذا التصنيف الشائع بعامة فى السجلات التجارية وقوائم دور التعليم منذ قريب الشبه من التصنيف المتبع فى هامبورج منافستها (٣٩) . ومنـــذ نشأة جلوكستات كانت صفة « النيرلاندى » (نسبة الى الاراضى المنخفضة المترجم) تشمل البروتستانت ، والارمن أو « المعترضين » ، والمينويين وهكذا وجد الكلفنيون الاصليون من أهالى هولنـدة أنفسهم مدعوين لان يعيشوا تحت سقف واحد تقريبا مع « المعترضين » الذين حكم عليهم بالنفى فى عام ١٦١٨ فى مجمع دوردرخت الكنسى (سينودس دوردرخت) (٤٠) .
والواقع أن التسامح الدينى أصبح عادة متبعة كما يشهد بذلك الكثير من الوثائق ، الا اننا لا نجده الا فى فبراير ١٦٢٤ مذكورا فى نصوص ميثـــاق يفتح الطريق لكثير من التسويات ، ويعلن فى أكثر من باب عن « اعــلان » توبفيــد .

ويتناول البند الاول من ميثاق جلوكسنات موضوع التسامح الدينى بهذا الاستهلال : « أول كل شىء يتلقى المعترضون والمينويون ضمانة بأن يمارسوا فى حرية شعائر دينهم ، ويكونوا بقدر المستطاع فى مأمن من كل ضروب الازعاج اذا مارسوها فى غير علانية .... وأكمل امتياز فبراير امتياز آخر بتاريخ ٢٣ من يولية فى السنة نفسها ، يخاطب به الملك مباشرة « المعترضين » الذين ابدوا له رغبتهم فى الاقامة بجلوكستات ، ويؤكد لهم الحق فى ممارسة عباداتهم على انفراد ، ويضيف اليه الترخيص بانشاء مدرسة على نفقتهم ، وفى فقرة هامة يشير الى الحق فى « أن يرتدوا الثياب حسب عادتهم ، ويراعوا طقوس الزواج ، والتعميد ، والجناز ، حسب تقاليدهم » . ولدينا أيضا دليل يقول انه فى عام ١٦٢٣ صرح للمينويين بأن يؤدوا القسى برفع اليدين كلتيهما دون أن يذكروا أسم الرب ، الامر الذى كانوا يعتبرونه كما اعتبره فيما بعد الكويكرز المصاحبون – شيعة بروتستانتية تدعو الى السلام والتسامح وحب البشر : المترجم) مخالفا لمعتقداتهم الدينية .

ان تواتر هذه الاحكام المتسامحة وهذه الامتيازات ليعكس ضرورة اتخاذ اجراءات العون والتشجيع فى سنوات الحرب والشقاء التى لم تنته الا بتوقيع معاهدة « لوبيك » بين الامبراطور وملك الدنمرك فى ٢٢ ما مايو ١٦٢٩ . وكان الصلح فاتحة عهد جديد لاعادة البناء الاقتصادى ، ومبررا لمنح امتيازات جديدة فى ٩ من ديسمبر من السنة نفسها لصالح المهاجرين من أصل برتغالى ، وفى ١٩ من أكتوبر ١٦٣١ لصالح مجموع الامة الهولندية . ووجد المينويون فى هذا الصلح تأكيدا لحقهم فى الحياة : « يعيش المينويون تبعا لايمانهم وضميرهم ، ولا يخضعون لاشكال القسم ، أو الالتزام بحمل السلاح ، أو بتعميد الاطفال ، ويؤكدون صدق ما يقولون بكلمة « نعم » أو « لا » فقط دون اضافة القسم ، ويعفون من الخدمة فى حالة الحرب فى مقابل دفع ضريبة سنوية » .

وبالمقابلة بين « اعلان الامتيازات » Priviligium لعام ١٦٦٢ و « التنازل » Concession لعام ١٩٨٠ لصالح الطائفة المينوية فى نويفيد ، وبين الامثلة المذكورة آنفا ، نرى أن الكونت فريدريخ لم يكن مجددا ، ومع ذلك لم يكن اقل شأنا من أسلافه فى هذا الخصوص .

وفى غضون قرن من الزمان ، شهد الغاء مرسوم نانت وقانون « الاختبار » Bill of ، لا بد لنا أن نتوقع أن يكون التسامح مترددا ، وعسيرا ، وغير ثابت . واذا كانت معاهدة وستفاليا قد أرست العلاقات بين الكاثوليك واللوثريين والكلفينيين فان العبارة الصغيرة Nulla alia in Sacro imperio Romano recipiturvel toleretur جعلت التعصب ازاء الطوائف المنشقة هو القانون العام . وكان

والدوفينيه ، بعد الغاء مرسوم نانت فى عام ١٦٨٥ بوقت قصير . وكانت الازمة التى تسبق اعلان الرسالة « الروحية » تجرى بعامة على الوجه الآتى : « يضرب المتنبىء رأسه بيديه ضربا متواترا ، ثم يسقط على ظهره مغشيا عليه ، وقد تورم عنقه وبطنه ، وسكت صوته بضع دقائق ، ثم ينطق بالوحى » . ومن هذه التجليات الاولى ظهر أن موجة التنبؤ هذه قابلة للعدوى ، ومن ثم أمكن تتبع سلسلة الاشخاص الذين يتمتعون بها ، ابتداء من أثنين من المهاجرين الفرنسيين : الوت Allut وماريون Marion حتى اخوة بوت Pott من هال ، والانفصاليين فى فيتراو Wetterau . وهناك انضم ابرهارد لودفيج جروبر (١٦٦٢ — ١٧٢٨) ويوهان فريدريخ روك (١٦٧٨ — ١٧٤٩) الى الحركة ، وقاما فيها بدور رئيسى ، ودعموا طقوس عقيدة كان مآلها أن تتبعثر ، كما حدث عند « المختلجين » (وهم جماعة مسيحية تصاب باختلاجات فى استغراقها (الدينى : المترجم) . وعلى هذا النحو كان نزول « الروح » سمة هامة فى الحياة الدينية بألمانيا ، كما هى فيما بعد فى أمريكا . وينظم جروبر Grüber كبير مهندسى الطائفة فى عام ١٧١٤ أولى جماعات « الملهمين » فى شفارتسيناو ، وهو مرجهاوزن . وانعقدت أول « مأدبة محبة » فى شفارتسيناو فى ديسمبر ١٧١٤ ، واستقبلت سبعة عشر حاجا من ايزبنورج Ysenburg ، وقد وجد الطقس المستوحى من « العشاء الاخير » نظيرا له فى وليمة التناول التى تمارس عادة فى الكنيسة الرسولية . وتجول روك وجروبر فى سكس ، وفورتمبرج ، وبوهيميا ، وسويسرة ، وأشرفا على تكوين مجموعات جديدة ، وتعهداها بالرعاية اليقظة . وساعد تبادل الزيارات بين هذه المجموعات من « الملهمين » على تعزيز الصلات تينها ، والتخفيف من حدة التوترات التى كانت تعانى منها فى النطاق المحلى . وكان الاخوة الحجاج ، رسل السلام ، مثل أنبياء السيفن يستصحبون معهم كتبة يجمعون احاديث الوحى التى كانت تحفظ وتدون بحب واجلال فى نشرة سنوية ، بدات فى الظهور عام ١٧١٧ واستمرت فى المركز الجديد لطائفة « الالهام » فى أمانا ويوا Amana Jowa حتى عام ١٨٣٨ . وكل ما نعلمه عن هجرة الطائفة من تسفايبروكن الى نويفيد مستعار من حوليات « الملهمين » من ١٧٣٥ الى ١٧٣٩ .

وفى ٢ من نوفمبر ١٧٣٩ ظهر « قرار » يؤيد التماسات السادة كيلر ، وبيتر فانى ، و « ملهمين » آخرين يريدون الاقامة فى نويفيد لممارسة التجارة والصناعة بها ، والمعيشة بحسب عقائدهم الدينية (٥٤) . واذا تفحصنا الاحد عشر بندا فى هذا « القرار » لا نجد اقل عبارة تختلف ابسط اختلاف عن الوثائق التى درسناها حتى الآن . ومع ذلك فان

التأكيد هنا وهنــاك على بعض النقط يمكن النزاع الذى قام منذ زمن قليل بين الكونت فريدريح ولهلم (١٧٠٦ – ١٧٣٧) والد الكسندر وبين بورجوازى نويفيد (٥٥) . ويشهد تحرير بعض بنود القرار بمهارة دبلوماسى قدير ، قر عزمه على انتهاج سياسة تسامح دينى صريح ، ولكنه فى الوقت نفسه يدرك ضروب التذمر التى تثيرها بعض الامتيازات لدى المواطنين . ويبين « القرار » بوضوح أن القادمين الجدد يعتبرون بقــوة القــانون بمثابة مواطنين فى نويفيد « ليشاركوا سائر المواطنين أعباءهم وأفراحهم » . ويتعهــد هؤلاء القــادمون علنا ورسميا باحترام هــذه الالتزامات بحضور قاض من المدينة ، ولا يؤدون قسما حسب الاصول المتبعة لان هذا مخالف لعقيدتهم ، وانما يعبرون عن موافقتهم باسم « كلمــة الحق الازلى » ويمهرون الوعد بالمصافحة . ويعالج البند التالى المسألة الحساسة الخاصة بالاعفاءات ، فقد كان « الملهمون » أسوة بالمينويين يعتبرون حمل السلاح مخالفا لتعاليم المسيح . ويحترم « القرار » عقيدتهم ويعفيهم من الخدمة فى الحرس الوطنى ، ولكنه يفرض عليهم التزاما بتقديم بديل . وكان هذا الموضوع شائكا بنوع خاص ، اذ كان المواطنون كلهم ينفرون من الخــدمة فى الحرس الوطنى ، ومثل هذا الاعفاء حقيق بأن يثير سخطهم ، لا لان الخدمة فى وقت السلم كانت شديدة التضييق على الحرية ، ولكنها كانت تتضمن وجوب الاشتراك فى العــروض العسكرية أيام الاعيــاد ، وهى كثيرة . وفى يوم ٢٦ من مارس ١٧٥١ رفض « الملهمــون » الاشتراك فى استعراض الحرس الوطنى ، فأمر القاضى بالحجز على جــزء من أموالهم على سبيل التعويض ، وكانت حجته أنه اذا كان من حق الملهمين أن يتنصلوا من واجب حمل السلاح فانه ليس ثمة ما يمنعهم من السـيـر فى آخــر الموكب ، مثلهم مثل المينويين . ولم يذعن الملهمون للحكم ، واستأنفوه فى ٨ من مارس ١٧٥٢ متذرعين بالقرار . واستمر النزاع بشأن الاشتراك فى الحفلات ، ودفع التعويض عن البدلاء . وفى عام ١٧٥٣ اراد القــاضى أن يجبر المينويين والانفصاليين على الاشتراك مع أبنائهم فى موكب الاستعراض فى عيد النصرة ، ولكنهم التجأوا الى الكونت الكسندر الذى خطأ القــاضى ولكنه أصر على دفع التعويض عن البديل .

هذه الحماية الـكريمة للمنشقين من جانب السلطة المركزية ضــد رأى قاض يمثل الجمعية النيابية يمكن بطبيعة الحال النظر اليها من عــدة نواح . وعلى مستوى آخر نجد لهذا النزاع الصغير الذى ثار فى نويفيــد نظيرا فى الحماية التى أولاها فريدريك جويوم الاول فى بروسيا الغربيـــة انصار الحركة « التقوية » (حركة دينية نشأت فى المانيا فى القرن السابع عشر واكدت ضرورة دراسة الكتاب المقدس والخبرة الدينية الشخصية : المترجم) ضد رأى مجلس طبقات الامة (٥٧) ، واذا أردنا المضى فى بحث

هذا الموضوع الى مدى أبعد قلنا أن نتحدث عن نزاع بين سلطات الامير ، سيد الاراضى ، ورئيس الحكومة المركزية ، وراعى مصـــالح المنشقين تحقيقا لمبدأ التسامح الدينى وبين الهيئة المنتخبة من ممثلى رعاياه الذين يناضلون دفاعا عن حقوقهم المهددة . والشىء العجيب المتنـــاقض أن قضية الحرية فى المسألة الدينية تدافع عنها القوى التى تعمل على الحـد من الحريات الدستورية .

وقد أخضع « قرار » ١٧٣٩ « الملهمين » صراحة لتنظيمات الطوائف الحرفية التى تحصل هى نفسها على امتيازاتها مباشرة من العاهل ، ومع ذلك اعفوا من واجب حضـــور المآدب التى كثيرا ما كانت تنتهى باغراق الحاضرين فى السكر . وعلى ذلك كانت الاعتبارات المدنية والاقتصـــادية تتغلب هنا على مسألة التسامح الدينى ، فلا يتعرض القرار لهذه المسألة الا بعدا تلك الاعتبارات . ووجد « الملهمون » أنه تم الاعتراف لهم بالحرية الكاملة فى العقيدة ، وبحق ممارسة العبـــادات على انفراد ، و « اقامة حفلات الجناز والزفاف بأسلوب رزين » . وكان على العروســـين قبـل أن يتزوجا زواجا شرعيا أن يقدما طلبا الى مجلس الدوقية ، ويقوما بنشر اعلانات الزواج . واذا حدث بين « الملهمين » نزاع أو اختـــلاف شخصى كان عليهم أن يقضوا بأنفسهم فى هذه الشئون ، الا أن السلطة القضائية بمعناها الشامل للقانون المدنى والقانون الكنسى ظلت فى أيدى العاهل .

واذا كان « القرار » قد أعتنى بايضاح المسائل التى تمس العلاقات المنشقين ، ومواطنيهم ، والهيئات الحرفية ، وقضاة المدينة ، فانه يستبعد فكرة اى تدخل من جانب اكليروس اى من طائفتى البروتستانت الرسميتين .

كانت افكار الكسندر افكار أمير « مستنير » فى عصر « الانوار » فى حدود سلطته الضيقة . وتتجلى هذه الافكار فى جهوده التى بذلها لاصلاح التعليم حسب مبادىء مذهب انسانى عقلى ، وتأسيس اكاديميـــة تكافح الافكار المتعصبة ، ونشر روح المجامع المسكونية تحت رعاية الطائفـــة الماسونية التى يتزعمها . والحاصل أن جمـاعة الملهمين ظلت على الدوام قليلة العدد ، فلم تزد قط على عشرين أسرة تضم تسعة وتسعين فـردا حسب الاحصاء الاخير الذى أجـــرى فى عام ١٧٨٣ . وحيث تأسست جمـــاعة من الملهمين فى عام ١٨٤٢ فى ايبنزر بالقـــرب من مدينـــة بفلو بكونتية ابرى شمالى ولاية نيويورك اصبحت مركز جذب لكل الملهمين فى مدن وارياف المانيا . ومنـذ عام ١٨٤٦ بدأت الهجـــرة من نويفيـــد الى أمريكا .

كان ثالث جماعة دينية ذكرت فى الاحصائيات السكانية بنويفيد بعنوان « طائفة » منشقة هى « طائفة الاخوة الانجيلية » أو هيرنهوتر

ولم تكن هذه الجماعة التى يرجع أصلها الى حوالى عام ١٧٥٠ تضم فى بدايتها سوى قرابة أربعين شخصا ، غير أنها اتسعت وكونت بعد ثلاثين عاما طائفة مزدهرة تضم ٣٥٧ فردا ، وكان كل أفرادها المذكورين فى وثائق نويفيد بتسميات مختلفة من المنشقين فى الجالية الهوترية Hernhunter بهيرنهاج بامارة ايزنبورج بودنجن ، وطردوا منها بمقتضى مرسوم الهجرة « بتاريخ ٢ من ديسمبر ١٧٥٠ » الذى أمرهم بمغادرة أرض الامارة فى غضون سنوات ثلاث . وقد قلب هذا المرسوم سياسة تسامح دينى دامت خمسين عاما ، وجعلت من هذه المنطقة ملجأ أمينا للهاربين من الاضطهادات . ولم يكن هؤلاء الهيرنوت Huterite يعتبرون بوجه عام بمثابة « انفصاليين » ، وكان وضعهم فى عداد طوائف المنشقين نتيجة لقرار تعسفى . ذلك أن كبير مستشارى امارة ايزنبرج بودنجن ، ويدعى كريستوف فريدريخ بروير ، أضطر لكى يبرر مرسوما يلغى عقدا بين الحكومة وبين طائفة « الاخوة » أن يزعم أن الهيرنوت قد ابتعدوا بالتدريج عن العقيدة الصحيحة . واذا كانت نويفيد قد احتفظت بتسمية « الطائفة » هذه فى وثائقها فانه يبدو أن ذلك يرجع الى أسباب تتعلق بالاساليب الادارية الميسورة أكثر مما ترجع الى قصد التشنيع بهذه الجماعة .

ويتتبع الهيرنوت أصولهم التاريخية الى عنصرين مختلفين : فمن جهة يرجعونها الى الكونت نيكولادس لودفيج زنزندورف (١٧٠٠-١٧٦٠) ، وزوجته اردموث دوروتيا اللذين أسسا أسرة على مبادىء « التقوى » التى وضعها فيليب سبنسر واوجست هيرمان فرانك ، ذلك فى قصرهما فى بيرتلسدورف على مرتفعات لاوزيتز . وكانت الدار مفتوحة لكل الذين يلتمسون الوضوح والبساطة فى حياة مسيحية وسط الابهة الاجتماعية التى تتبدى فى الطراز المعمارى الباروكى . ومن جهة أخرى يرجع الهيرنوت أصلهم التاريخى الى ناحية ما فى بوهيميا حيث كانت جماعة صغيرة من الاخوة المورافيين من ذرية اتباع جون هوس Jean Huss الذين ضايقهم رجال الدين الكاثوليك واللوثريون بمدينة سيلن . ولم يمر على استقرار الكونت والكونتيسة فى بيرتلسدورف زمن طويل حتى التمس منهما اخوة بوهيميا أن يمنحاهم ملجأ يستطيعون فيه أن يتعبدوا بحرية تبعا لعقيدتهم وتقاليدهم . ومن هذا اللقاء تولدت تجربة اتخذت شكلا مختلفة ، حيث ضم الاخوة الهوسيون (أتباع جون هوس : المترجم)

واتبــــاع زنزندورف « الاتقيـــاء » صلواتهم وقواتهم بعضها الى بعض .
وما لبثت الطائفة ان عرفت باسم هيرنهوتر Herrnhunter
أو « الهيرنوت » Hernutes ، باسم اقطاعية من احسنا اليهم .

ووضع زنزندورف والاخوة معا شعائر ودستور كنيســة تتميز من حيث العبــادات عن الــكنائس اللوترية والمصلحة ، وهي مع ذلك وفيــة لعقيدة أوجسبرج . وأتاحت لهم هذه الصلة أن يطالبوا بأن تطبــق عليهم نصوص معاهدة وستفاليا الخاصــــة بالتسامح الدينى . وأهتم الــكونت اهتماما شديدا بأن لا تتعــــارض لمارساته الدينية مع المبــادىء اللوثرية الصحيحة ، وحصل على تأكيد كتابى بذلك من كلية اللاهــوت بجامعـــة توبنجن ، بل لقــد حمل مجمع كرادلة مستر الوند على أن تعينــه فى أبريل ١٧٣٤ راعيا بالكنيسة اللوثرية (٦١) .

وكان عام ١٧٥٠ خاتمة فترة حرجة فى تاريخ الهيرنوت ، بدات قبــل ذلك بسبع سنوات ، وتميزت بما يسمونه عهد « الغربال » ، اشــارة الى الفقرة فى انجيل القديس لوقا التى تعلن عودة بطرس وانكاره : « سمعان ، سمعان ، هو ذا الشيطان طلبكم لــكى يغربلــكم كالحنطة » (٢٢ـــ ٣١) . وتقاس درجة النضج التى بلغتها الطائفة بنشر رسالة ليسنج Lessing : Gedanken über die Herrnhunter التى ظهرت فى السنة نفسها ١٧٥٠ . فبعد أن عانى الهيرنوت الكثير من المحن والاضطهادات ، وبخاصة من جانب حكومة سكس ، خبروا فترة عظيمة من الحمية الدينية ، صحوة تجلت بنشاط كبير فى الحياة الطائفية ، وحماسة تبشيرية جعلتهم يبرزون فى جميع الانحاء . واحتفظت الجماعات المتفرقة بتقاليد حيــاة جماعيـــة سوية ، ووقفت بين درجة من الوحدة فى التنظيم الاجتماعى والدينى وبين قدر كاف من التنوع مراعاة للخلفية الثقافية والسلالية لكل من مكوناتها . ويفسر ذلك بأن مراسيم ايزنبورج للهجــرة قوبلت بروح طيبــة ، حتى أن طائفة هيرنهاج Herrnhaag مثلا لم تنتظر انتهاء المهلة الممنوحة لهــا ، وقدرها ثلاث سنوات ، وفضلت البحث للفور عن جهات أخرى تلجأ اليها . وفى هذا العزم المفاجىء وجــدت سندا مطلقا لدى زعيم الهيرنوت « أسقفهم المحلى » الكونت نيكولاوس زينزندورف الذى أمن خلفيتهم بحصــوله على « أمتياز عام » (١٧٤٢) الذى يرخص للاخوة بالاقامة فى بروسيا ، واعتراف رسمى بالطائفة الدينية من قبل برلمان لندن الذى منحها فى عام ١٧٤٩ حق الاقامة فى انجلترة وامريكا . وفى ٢١ من فبراير ١٧٥٠ ابحر تسعة أشخاص عزاب من اعضاء الطائفة الى بنسلفانيا ، وفى الشــهر التــالى ذهب عزاب آخرون وأسر كاملة الى : سكس ، وبروسيا ، وهولندة وانجلترا واقامــوا بها . وفى السنة نفسها ، كما رأينا من قبـــل ، غادرت الجماعة المصلحة

وقد أدى الريب فى المستقبل وقلة المال الى جعل الحياة شاقة لبضع سنين عند « الجالية الفرنسية » ، وهذا هو الاسم الذى أطلق على الهيرنوت فى نويفيد . وبذلت محاولات لاقناع الذين لم يجدوا مساكن لهم الا بالايجار بأن يشتروا المنازل التى يقطنون بها ، والا طردوا منها . وثمة ارملة قبطان أشترت ركنا فى حديقة كان الهيرنوت يدفنون فيها موتاهم حسب طقوسهم ، هددتهم بأن لا تعطيهم مفتاح الحديقة ان لم يشتروا الارض . وكفل « امتياز » عام ١٧٥٦ مستقبل الهيرنوت فى نويفيد ، وصرح لهم بالحصول على المال اللازم لشراء منازل وأراض يدفنون فيها موتاهم . واجتهد الكونت الكسندر واخوه الامير كارل فى مساعدتهم للحصول على مساكن تتناسب مع امكانياتهم . وقد صممت المدينة الجديدة على شكل مربع يناسب تماما طراز المنازل التى اعتاد الهيرنوت بناءها . وفى عام ١٧٥٨ انشىء مركز للطائفة Gemeinhaus ومنزل جماعى لايواء العزاب استقبل شاغلية الاوائل . وفى السنة التالية افتتح منزل ثان للنساء . وخصص فى المركز مكان للاجتماع ، واقامة القداس الذى كان من المطالب الملحة ، وتناول القربان والقاء موعظة الاحد . وكانت اجتماعات الهيرنوت الدينية تضم العناصر الثلاثة : اقامة القداس ، وتقديم الوجبات ، واعلان الانباء الهامة ، وتتضمن قراءة خطابات ورسائل الاخوة والاخوات المبعوثين فى بعض انحاء أوربا ، وفيما وراء البحار .

Catalogusder Evangel Brüder Gemeinal allheir

وتعطى القائمة المسماة بتاريخ أول يناير عام ١٧٦٤ فكرة عن أنواع الحرف اليدوية التى يمارسها ٢٣٣ عضوا من الطائفة فى هذا التاريخ ، نجد فيها ، بالاضافة الى الحرف التقليدية ، حرف الحدادين والخبازين والنساجين وصانعى الفخار والترزية وصانعى الساعات والسجاجيد والاثاث والصاغة ..

وثمة مصنع حديث لبلاط السيراميك يرجع أصله الى مصنع خزف انشاه خزاف يدعى شينك . وكان الاثاث الذى يحمل توقيع ابراهام رونتجن وابنه دافيد ، والاثنان من لاجئى هودنجن ، مطلوبا ويحظى بالتقدير فى أوربا كلها . بل ان مكتبا خاصا من الطراز الباروكى ألهم « جوته » الذى ذكره فى مؤلفه « فلهلم مايستر » . واشترك رونتجن الاب والابن مع صانعى الساعات المينويين كريستيان وبينر كنزنج فى صنع ساعات فاخرة (٦٧) . وكتب الكونت الكسندر ملحوظة هامشية تبين الى اى مدى كان مدركا للعلاقة بين سياسته الخاصة بالتسامح الدينى وبين مقتضيات الاقتصاد . وحين طرحت للمناقشة مسالة التصريح بطبع رسالات رجل

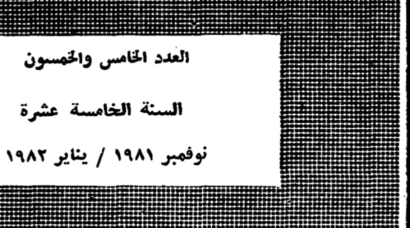
ملحد معروف مثل « يوهان كريستيان ايدلمان » أبدى الكونت رأيه قائلا :
« اذا لم تكن الاعشاب الضارة تنمو هنا ، ولكن وسط الحقول ، فان الريح سوف تأتينا مع ذلك برائحتها العفنة ، وسوف يعـــانى من ذلك عمــال مطابعنا . واذا كان ايدلمان مخطئا فقد آن الاوان لرفضه ... ومن شـــأن اجراءات أخرى كالنفى والاضطهاد أن تزيد الطين بلة ».

ووجدت سياســـــة التسامح الدينى جزاءها فى مـــواهب ومهارات المينويين والانفصاليين والهيرنوت الذين جاءوا يلتمســـــون مأوى لهم فى نويفيد ، وذلك لصالح المجتمع بأسره .

رقم الايداع ٣٨٥

مطابع شركة الاعلانات الشرقية



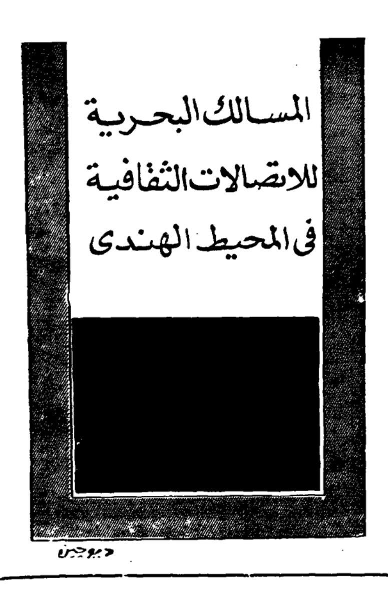

العدد الخامس والخمسون

السنة الخامسة عشرة

نوفمبر ١٩٨١ / يناير ١٩٨٢

محتويات العدد

- المسالك البحرية للاتصالات الثقافية فى المحيط الهندى
- الأنشطة البحرية فى المحيط الهندى قبل وصول البرتغاليين
- دراسة عن تشتت الشعوب العربية فى المحيط الهندى
- وحدة الثقافات وتباينها
  كيفية التطور الهندسى المعمارى فى آسيا الموسمية
- المبادلات الثقافية بين الهند وايران فى العصور الموغلة فى القدم .
- ثبت



د بوجين

مقـــدمة

على سواحل المحيط الهندى تعيش شعوب عديدة ذات ثقافات مختلفة • ويعتبر المحيط الهندى وسيلة ربط بين هذه الشعوب المتعددة الثقافات تجـاريا واقتصاديا فعليه تنتقل البضائع ويسافر الأفراد من بلد الى بلد ومن مدينة الى مدينـــة بصورة استمرت على مدى التاريخ البشرى ، ويسود المحيط نظـام الرياح الموسمية الذى يختلف من نصف السنة الصيفى عنــه فى نصف الســنة الشتوى من حيث الاتجاه مما أدى الى تنظيم الرحلات التجارية بين آسيا وافريقيـة الشرقية وبين مختلف أجزاء المحيط

وكان لهذه الرحلات التجارية أثرها الثقافى الضخم ، فمع البضائع انتقل الناس بكل ما يحملون من خلفيات ثقافية ومعتقدات ونظم اجتماعية وتكونت من المهاجرين مجتمعات مستقرة فى مهاجرها حيث عاشت فى تلك الأوطـان الجديدة محافظـة على ثقافاتها وآخذة من ثقافات الشعوب الاصلية ما يلائمها •

ولم يقتصر الأمر على نقل البضائع والناس بل ساعد المحيط وحركة الملاحة فيه على انتقال بعض عناصر الثقافة وشيوعها وانتشارها على امتــداد شواطىء المحيط فى

الكاتب : ميشيل مولات دى جردان

ولد سنة ١٩١١ وهو أستاذ زائر فى جامعة السربون ويرأس قسم دراسات تاريخ القرن الرابع بمدرسة الدراسات العليا التطبيقية وعضو بالمجمع الفرنسى وعضو بالأكاديمية البحرية وقد قام بتكوين اللجنة الدولية للتاريخ البحرى وشغل منصب رئاستها ومن بحوثه : « التجارة البحرية للنورمانديين فى أواخر العصور الوسطى » وقد اتبع هذا البحث بمقالات عديدة فى الدوريات المختلفة ومنها : تاريخ الاكتشـــافات البحرية فى العصور الوسطى • كما أنه شارك فى تحرير كتاب « الوجه الاسود لفنون الغرب » كما أشرف على بحوث حلقات الدراسات التى نظمتها اللجنة الدولية للتاريخ البحرى خلال خمسة وعشرين عاما •

المترجم : محمد جلال عباس

اخصائى أول البحوث فى وزارة التعليم العالى •

آسيا وافريقية كانتشار الاستخدامات التقنية فى الملاحة وانتشار العقائد الدينيـة الكبرى قبل الاسلام والبوذية ، وكان أيضا وسيلة لدخول التبشـير المسيحى ، هذا بالاضافة الى شيوع بعض الألفاظ والمصطلحات بل الأفكار والأساطير الخاصة بالبحر ، ومن أبرز الأمثلة على تأثير المحيط الهندى فى الربط والتجميع الثقافى انتشار الاسلام على سواحله وفى جزره ، وتطعيم بعض اللغــات الآســيوية بأعداد كبيرة من الالفاظ والاستخدامات اللغوية من اللغة العربية •

مكنتنا نتائج أعمال بعض الاجتماعات العديدة وتوصــياتها (مثل مؤتمر بورت لويس فى جزر موريشيوس عام ١٩٧٤ ، ومؤتمر كولومبو فى سريلانكا فى ديسمبر ١٩٧٨ ، ومؤتمر برث فى استراليا فى أغسطس ١٩٧٩ وغيرها) من أن نقدم مافى هذا المقال ، فمن بين نتائج هذه الاجتماعات انها دفعت الى استمرار البحث فى الموضــوع وأمدته بكثير من أسسه المنطقية فضلا عن أنها استحثت قيام التعاون فى الجهود المبذولة فى بحث الموضوع • وكان من الواضح أن الفكرة الأساسية من وراء ذلك كله هى أن منطقة المحيط الهندى تمثل وحدة متكاملة • وقد ساعدت هذه الفكرة على توجيه العمل الذى تم فى عدد من الاجتماعات والمؤتمرات الدولية التى تذكر منها حلقات الدراسة

التى نظمتها اللجنة الدولية للتاريخ البحرى بالاشتراك مع الجمعية التاريخية الدولية للمحيط الهندى فى أعوام ١٩٦٢ و ١٩٦٦ و ١٩٧٢ ، وقد تناولت الحلقة الأولى موضوع الهيئات والشركات التجارية التى تعمل فى الشرق بعامة وفى المحيط الهندى بخاصة ، وتناولت الثانية الدور المشترك لكل من المحيط الهندى والبحر المتوسط فى مجال العلاقات البحرية ، أما حلقة الدراسات الثالثة فقد تناولت موضوع تحركات الشعوب فى المحيط الهندى (١) ٠

فالمحيط الهندى بامتداده البحرى الشاسع يمثل منطقة احتكاك واتصال ومعبرا له محاوره ودوائره التى تسير فى جميع الاتجاهات ويهيء بذلك للتبادل بمختلف أشكاله وامتداد التأثير الى أماكن بعيدة ، وهو بذلك يستمر فى دوره كأحس مفترق للطرق وملتقى للثقافات ، وبذلك قام منذ أقدم عصور التاريخ بدور الوسيط ، وليس من شك فى أن أى محيط آخر فى العالم لم يؤد دورا يماثل الدور العظيم الذى أداه المحيط الهندى بصورة دائمة ومستمرة على مدى التاريخ ، كما لم يتسع نطاق امتداد تأثير أى محيط آخر مثلما اتسع نطاق اشعاع المحيط الهندى ٠ ولكى نصل الى الفهم الشامل وتجميع الحقائق بطريقة علميـة سليمة علينا أن لا تقصر وقفتنا على أى من شواطئه لأننا بذلك نضفى ــ دون عمد ــ أهمية خاصة على تأثير الجهة التى تقف عليها وتعتبر النظرة الشمولية وعكس ذلك تماما ، فهذه النظرة الشمولية تساعد على تحقيق التوازن فى تناول المشكلات التى تعرض لنا ، وهذا لا يتأتى الا باتخاذ البحر نفسه قاعدة لنظرتنا ٠

وتستمد نظرتنا الى العلاقات البحرية أسسها السليمة من التجرد نفسه ، ويتحقق ذلك اذا ما تركنا الساحل وتابعنا السفن فى رحلاتها الطويلة الكاملة ، فبذلك يتخذ كل عنصر من عناصر المشكلة مكانته وأبعاده الحقيقية ، فلقد سايرت التأثيرات الثقافية حركة التنقل فى المحيط على امتداد خطوط الرحلات البحرية الطويلة التى يتحكم نظام الرياح المتبادل فى اتجاهاتها (٢) ، ويفرض هذا النظام أن تدور السفن حول

---

(١) لنذكر هنا المنشورات التى كان لها أثرها فى استمرار اسهامنا الحالى فى عمل المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الانسانية وهى : « علاقة أفريقية الشرقية بالقارة الآسيوية : دراسة لبعض المشكلات التاريخية » ، نشرت فى مدونات التاريخ العالمى الجزء الثامن العدد الثانى سنة ١٩٧١ ــ ص ٢٩١ ــ ٣١٦ مع ثبت بالمصادر (2) Chaien d'Histoire Mondial, XIII و « دور المحيط الهندى فى الاتصالات بين أفريقية الشرقية ومدغشقر مع آسيا الجنوبية والجنوبية الشرقية » نشرت فى التقرير النهائى للاجتماع الذى نظمته اليونسكو لخبراء لجنة التاريخ العام الافريقية وجزيرة موريس عام ١٩٤٧ (١٤ صفحة مع ثبت المصادر) ٠

ونضيف الى ذلك الأعمال الأخرى ذات الطابع العام مثل أعمال حلقات الدراسات والمؤتمرات التى عقدت حول التاريخ البحرى للمحيط الهندى ٠

(٢) فى الماضى كانت حركة السفن الشراعية فى المحيط الهندى تخضع لنظام الرياح التى تتجه صيفا من الجنوب الشرقى الى الشمال الغربى والشمال متجهه نحو منطقة الضغط المنخفض التى تتركز على يابسة القارة الآسيوية ، وتتجه شتاء من الشمال والشمال الشرقى الى الجنوب وغرب الجنوب فالجنوب الغربى دائرة حول منطقة الضغط المرتفع على الكتلة القارية شمال المحيط الهندى ، وهذا هو ما يقصده الكاتب بنظام الرياح المتبادل (المترجم) ٠

شبه الجزيرة ومنها ما يضطرها الى اطالة طريقهـا حينما تدور حول الرءوس النائية من الشواطىء متلمسـة التوقف فى الخلجان والمرور فى المضـايق ، ومتجنبة الجنوح الى الجزر الواقعة فى اعالى البحار ، وتعطل مسيرتها احيانا مجموعات الجزر الساحلية وتتوقف أحيانا فى موانىء التموين ، التى تبدأ منها اخيرا الاتجاه الى القارات المجاورة متوغلة فيها من خلال الطرق النهرية أو الطرق البرية ٠

فى كل هذا كان المحيط الهندى ومازال هو أساس هذه الحركة ، والفنون البحرية هى وسيلتها متأثرة فى ذلك بالاحوال التى تفرضها الكتل الهوائية ، وكانت السفينة هى أداة الحركة التى اختلف شكلها باختلاف الظروف والأحوال التى يفرضها البحر ٠ وكان الرجال مع البحر ، البحر يقدر والرجال يتصرفون ٠ وهكذا بدأت المشكلات المعقدة التى يحتفظ المحيط الهندى بسيرها والتى تختلف باختلاف ظروف البلاد التى تتكون منها وحدة منطقة المحيط ٠ فعن طريق البحر تتحرك البضائع ، ويتنقل الناس بعاداتهم وأفكارهم ومعتقداتهم ومشاعرهم ووسيلة التفاهم بينهم (سواء كانت لغة مكتوبة أو لغة تخاطب ، أو تراثا أدبيـا وفنيا من شعر ونصوص دينية ، وموسيقى ورقص وفنون) ٠ وهنا تتبادر الى الذهن تساؤلات عديدة : الى أى حد يسهم البحر فى نشر الثقافات المختلفة ويساعد على امتزاجها ؟ والى أى مدى يسهم فى التعريف بنوعيات الحيـاة ، وما ينطبع فى الأذهان من تشابه فى الملامح ؟ وهل يمكن أن يؤدى البحر الى وضع أسس تجانس العقليـات وتقارب المعتقدات ؟ من أجل الاجابة على هذه التساؤلات علينا أن نتجه الى من يستخدمون المسالك البحرية ، والذين يعيشون فيها ، ويستلزم ذلك أن تستجوب البحارة والجمـاعات التجارية المغتربة فى موانىء المحيط البعيدة عن أوطانهم الأصليـة ، والجماعات التى انتقلت بالطرق البحرية من بلادها الاصلية البعيدة اما برغبتها أو باجبارها على ذلك الانتقال بوسيلة أو بأخرى وتحولت فى أوطانها الجديدة التى انتقلت اليها وكذلك الجماعات نمت نموا طبيعيا فى الوسـط الجديد الذى يختلف تماما عن الوسط فى أوطانها الأصلية والتى طورت حياتها واكتسبت فى الوطن الجديد عادات وتقاليد جديدة متأقلمة بعد اختلاطها على مدى الأجيال فذابت عاداتها الأصلية بتأثير الوطن الجديد ٠

لهذه الظواهر اتسـاع فى المدى يقـدر اتساع مدى المحيط ، فهل يمكن لرجل بمفرده أن يلم بكل هذه المظاهر ؟ وهل هذا التجميع أمر ممكن بكل منظوراته وأبعاده الشاسعة وبصورته المثالية ؟ من المؤكد أن مثل هذا التجميع المقارن والمتوازن يقتضى نظريا أن تتوافر المعلومات عن البيئات الطبيعية ، والسـكان والقيم بصـورة متوازنة من كل مناطق المحيط وثقافات البيئات النهرية التى توجد فى أحواض الانهار المجاورة للمحيط الهندى ٠ وليس الأمر كذلك ، بل نجد أن السـائد هنا هو نتائج الدراسات الأثرية ، والآثار المروية ، وفى حالات أخرى تسود المعلومات الاثنوجرافية ٠ أما المصادر المكتوبة ومعرفة التاريخ التى هى أكثر قيمة فانها مبعثرة هنا وهناك ، وتختلف باختلاف الثقافات ، وتنوع اللغات ، ويتطلب الأمر جمعها من أماكن بعيدة فى أوربا وأمريكا ،

وتلاحظ أنها في أغلب الأحيان مطبوعة بطابع يبعدها عن طبيعة وخواص المحيط الهندى المميزة ، مما يضيف الى مشكلة تتأثر هذه المعلومات المدونة هذه مشكلة ضرورة تقويمها بميزان ناقد ، فهل نضطر والحالة هذه الى ان نتركها جانبا دون أن نزنها بميزان المقارنة بمجرد أن هدفها غير واضح المعالم أو أنه على الاقل هدف بعيد عن ادراكنا ؟ اذا ما اتبعنا ذلك فاننا نكون قد نسينا عنصرا هاما هو دور البحر كوسيلة ربط وتقريب بين الناس والظواهر اذا لم يكن وسيلة توحيد بينها • لهذا السبب لاتقل أهمية العمل على الكشف عن الأصول الرئيسية للدور الثقافى المتعدد الجوانب الذى يؤديه المحيط الهندى واعطاء أمثلة لذلك الدور ، ولعل الاجابة الموجزة عن هذه التساؤلات تكشف لنا بوضوح عن نتائج بعض البحوث التى تجرى الآن وكذلك أسلوب البحث والتفكير في الموضوع ، وعلى ذلك نقدم عناصر لتفسير ما سبق أن ذكرناه من توصيات •

سار تطور الخطوط الطبيعية للمسالك البحرية في المحيط الهندى متوازيا مع التقدم المطرد والانتشار السريع للمفومات الثقافية منذ العصور القديمة ، على انه من العبث أن نفسر ذلك ببساطة فى ضوء مبدأ الحتمية الجغرافية ، فالأمجاد التى نسبت الى الملاح الاغريقى هيبالوس من بطولات خلال القرن الثانى قبل الميلاد ترجع الى نقل الخبرات المكتسبة من الحياة المعملية لدى سكان الأنهار فى المنطقة المحيطة بالمحيط الهندى أكثر من اعتمادها على اكتشاف الاستخدام الأمثل للرياح الموسمية ، وعلينا هنا أن نستبعد النظرة المتعصبة للغرب ، وتأخذ فى اعتبارها بواقع الامور ، فلا ننسى وجود تأثيرات يونانية ترجع الى عصر الاسكندر وما ساد بلاد اليونان من بعده من أحوال تركت أثرها في أسيا ، وكان انتقالها وانتشارها عن طريق المحيط الهندى ، غير أننا بهذه النظرة أيضا نقلل من أهمية البحر الأحمر فى العصر القديم فيما قبل الهلينية ، ونكون بذلك قد اهملنا تأثير جنوب آسيا ، وهذا على وجه التحديد هو ما ذكره بلين القديم (*) فى موضوع الملاحة فى المحيط الهندى حيث أشار الى أن هناك دلائل عديدة تثبت قيام علاقات بحرية منذ أقدم العصور طمست الأيام معالمها ، فما قيل عن اكتشاف أو اختراع استعمال الرياح الموسمية الذى ينسب الى هيبالوس يعتبر مثالا لوظيفة المحيط الهندى التاريخية كحلقة اتصال بين الحضارات المختلفة فى مختلف العصور •

وعلينا أن لا ننسى فى هذا المضمار الفينيقيين ورحلات تخاو وما روى عن بلاد بونت وغيرها مما يحاول رجال الآثار الكشف عن أصولها ، وعلينا أن نذكر ما روى فى كتاب « الرحلات البحرية فى بحر أرتيريا » والذى يعود بنا وراء الى القرن الثالث الميلادى ، وكذلك ما روى عن كوسماس ملاح المحيط الهندى الذى أصبح بطلا ملاحيا

(*) بلين القديم او الكبير عالم طبيعة رومانى ولد فى القرن الأول الميلادى له سبعة وثون كتابا فى التاريخ الطبيعى ، وهو يختلف عن بلين الصغير الذى ظهر بعده بنحو اربعين عاما وكانت اهتماماته ثقافية • (المترجم)

ورمزا للملاحة مثل هيبالوس ، على أن الأمر لا يقتصر على ذلك بل لابد من الاشارة الى نتائج التنقيب فى آثار أكسوم القديمة تبين أن هنـــاك عـلاقات كانت قائمة بين أثيوبيا والهند ، وكذلك لابد من الاشارة الى العثور على نقود قديمة ترجـع الى عهـد أنطون التقى (١٣٨ ــ ٦١ م) فى منطقة فيتنام (٣) ٠

وبالمثل فان ما ذكرته من ملاحظات عن تأثير الغرب اللاتينى اليونانى يمكن أن نلاحظـه من التأثير الاســلامى الآتى من غرب المحيط ايضا ، فلا يخفى على أحد أن للملاحين العرب تراثا يربو على ألف عام ورنه عنهم الايرانيون الذين أدوا دورا كبيرا فى الخليج العربى الفارسى ووصلوا بتأثيرهم الى الهند ، وبصرف النظر عن الاســتقلال الطبيعى للملاحة المحيطية يبدو أنه قد ساعد على ايجاد نـوع من الأخوة الدينية التى يرجع سرها الى استخدام الرياح الموسمية ، هذا فضـــلا عن أن الكثير من مصطلحات الملاحة البحرية العربية قد انتشر استخدامها واستخدام مشتقاتها فى الفنون البحرية والملاحية فى الجزء الشرقى من المحيط الهندى ، ولقد عثر على الكثير من ذلك فى المؤلفات التى سطرت خلال القرنين التاسع والعاشر الميلادى ، ولســنا بحاجة هنـا الى ذكـر الكثير منها ٠ ولعل تبادل اتجاه الريح من الشمال الشرقى الى الجنوب الغربى فى الفترة من نوفمبر الى مارس بالاتجاه من الجنــوب الغربى الى الشـــمال الشرقى فى الفترة من ابريل الى أكتوبر مع وجود فترة انتقالية تفسر بوضوح السبب فى عدم وجود ادراكات متبادلة بين الغرب والشرق والأقصى ، فلقد استفادت المنطقة الواقعة شمال المحيط من شكل سواحلها التى توجد بها تعريجات كبيرة فتحت أجزاء ممتدة من هذه السواحل للطرق الملاحية مثل الخليج العربى الفارسى والبحر الأحمر ، وكذلك وجود مجموعات الجزر وأشباه الجزر الممتدة من ماليزيا الى استراليا ، وساحل الهند الطويل المطل على المحيط الذى ينافس الأراضى المطلة على المحيط الهادى من حيث الكثافة السكانيـــة . واذا انتقلنا الى الجانب الغربى من المحيط نجد أن نظام الرياح التجارية الشـــمالية الشرقية التى تهب طول العام قد ســاعد على امتداد طرق السفن الشراعية الى ما وراء مدار الجدى جنوبا حتى ميناء سوفالا الذى كان الذهب سلعته الرئيسية ، وظل مركزا رئيسيا لتجارة العرب على مدى قرون عديدة ٠

ويمكننا أن نضيف الى تأثير الرياح أثر التيارات البحرية فى المدى الذى بلغـة الانسان فى سيطرته على أبعاد البحر وامتداده الى سواحله ، ذلك أن الملاحة لم تكن هدفا فى حد ذاتها بل وسيلة للوصول الى أراض أخرى ، وهنـا يعطينا غرب المحيط الهندى أمثلة أخرى لآفاق مختلفة تمـاما ، فمنذ شاع ذكر « النجاشى كبيرا » على أنه مثال للمجد الأمبراطورى الاثيوبى بدأ تبــادل الرعايا مع الهند ، وأخذ أمراء الهنـــد يستجلبون لخدمتهم جنودا أثيوبيين ، كما أن أحد كبار الموظفين الصينيين ويدعى تشاو جوكوا لم ينكر أنه كانت هناك علاقات تجارية مع ميناء « بربالى » ، وأصبحت أفريقية

---

(٣) J. BEAUJEU : Hist. Univ. des Explorations, t.I. divse II, l'Antiquité, 1957.
J. FILLIOZAT, des échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiere siècles de l'ere chretienne, Rev. Historique, ccl, 1949, p. 1-29.

المعروفة الموقع هدف الرحلات الصينية السبع التى اتجهت الى افريقية الشرقية خلال النصف الاول من القرن الخامس عشر مؤكدة بذلك وجود أهداف سياسية الى جانب الأهداف العلمية من وراء هذه الرحلات . وتم ذلك بدون أى تأخير أو تأجيل . ولم يستطع الصينيون تجاوز ما وصل اليه الغرب جنوبا على ساحل افريقية نتيجة لما فرضته الرياح على الشراع ومسيرته واتجاهه .

والمثل يقال عن تأثير هذه الرياح وهذه التيارات البحرية على مسيرة الأساطيل البرتغالية التى قادها كل من بارثلميوديار وفاسكودى جاما ، ولعل ما حدث فى مالندى أمر معروف ، فهناك وبمعرفة الملاح العربى المعروف ابن ماجد أمكن عمل حلقة الوصل بين الطرق البحرية فى كل من المحيطين الهندى والاطلسى (٤) ، وهكذا يضاف ابن ماجد الى قائمة أبطال ابحار التى تضم هيبالوس ، ولكن له فى هذه القائمة مكانة أعظم من مكانة هيبالوس فيما حققه من انجازات ، وهنا يتبادر السؤال : لماذا لم يتحقق ذلك الوصل بين المحيطين الصينيين قبل ذلك بنحو نصف قرن ؟ يكتب فرناند براوويل بصورة تخيلية معبرا عن ذلك بقوله : « يكفى أن نقول انه انقلاب أحدثته الرياح » ، فقد كان الموقف محددا ويمثل فى التقاء الثقافات فى ظل تطورات حادثة فى المجال الفنى » .

وعلينا أن نأخذ فى الاعتبار أيضا بوجهة النظر التى تؤيد هذا الرأى بظهور طريق بحرى يقع الى الجنوب ويسير مع خط عرض ٥٤٠ جنوبا وهو ما يعرف باسم « العروض الأربعينية العاصفة » التى تؤدى مباشرة الى أندونسيا واستراليا وما بينهما ، وعلى امتداد هذا الطريق البحرى نفسه يوجد طريق فرعى موصل يبدأ من شرق مدغشقر يؤدى الى كل من طريفى الرياح الموسمية والرياح التجارية . أما بالنسبة للفترة السابقة فان المعلومات التاريخية عن المحيط الهندى الأوسط مازالت مجهولة ولم يمكن اكتشاف حقائقها بصورة مرضية حتى وقتنا الحاضر ، والتعرف على امكانية الابحار لهذه المسافة الطويلة دون وجود اى مراس حقيقية . ورغم وجود قصص كثيرة عن الرحلات المحيطية الكبرى فانها تعد فى حقيقة الأمر مجرد زخارف زاهية مؤيدة بالسجلات المكتوبة ، فالعلاقات المتعددة الجوانب التى قامت بين الشعوب بصور أكثر اختلافا واستمرارا وقوة من العلاقات التى قامت فى مجال الحياة اليومية فى مصايد الأسماك وعلى امتداد المسافات الساحلية القصيرة والمتوسطة التى تفصل بين الموانى أصبحت تمثل حلقة الربط الحقيقية بين المجتمعات البحرية التى توجد على امتداد شواطئ

(٤) G.H. Havrani, Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times, Princeton, 1951.

عن هذا المصدر بالاضافة الى كراسات التاريخ العالمى المجلد الثامن ١٩٧١ الوارد ذكرها فى الهامش رقم«١» فان الدراسة التى قامت حول الاتصالات والمؤثرات اللغوية على اللغة البحرية تعطينا نتيجة ذات أهمية كبيرة تتمثل فى أن اللغة الأندونيسية تتضمن قائمة مكونة من ٥٧٥٠ كلمة عربية و ٣٢٠ كلمة فارسية وان ٧٠٪ من كلمات هذه القائمة توجد أيضا فى اللغة السواحلية ، وقد جاء ذكر هذا فى

R. Jones et Knappert, «The Arabic and Persian Loon Worlds in Indonesian and Swahili.

ضمن مقالات اضواء على المحيط الهندى التى وجدت فى الهامش رقم (١) أيضا

المحيط ، ولقد بدأت هذه العلاقات تتكشف لنا شيئا فشيئا مع تطور البحوث التي قامت بها الهيئات أو الأفراد وخاصة أن السفن الشراعية ظلت تحافظ على رحلاتها الموسمية بين الغرب والشرق حتى يومنا هذا ، رغم سيادة الشركات التجارية الأوربية ووجود البواخر الضخمة .

ولقد أدى كل نوع من أنواع السفن دورا خاصا في الاتصالات الثقافية ، ولاتستثنى من ذلك السفن الكبرى الحديثة الآتية من الخارج والتى كان لها دور محدود فى المحيط الهندى ، كحاملات البضائع البريطانية التى دخلت الى المحيط الهندى منذ القرن الماضي ولم تخرج منه عبر رأس انرجاء الصالح أو الى بحر الصين ، فليس من شك فى أن كل تلك السفن الأجنبية التى وجدت فى المحيط الهندى منذ دخلتها طلائع السفن الشراعية البرتغالية فى القرن السادس عشر حتى ظهور حاملات البترول الحديثة قد قامت بدور فى تحقيق الاتصالات الساحلية بين أجزاء المحيط ، فبعضها نقل النباتات والحيوانات وبعضها نقل الرقيق والمهاجرين الذين حملوا معهم خواصهم القومية ومشاعرهم وتطلعاتهم للحفاظ على طرق حياتهم وأفكارهم فى مواطنهم الجديدة ، ولقد استحق الدور الذى لعبته السفن التقليدية أن تقوم حوله دراسات خاصة . ومنها الدراسة التى قام بها العلامة تاتسور وباماموتو الذى ذكر أمثلة شائقة تصور على وجه الخصوص جهود رجال الآثار فى الصين خلال السنوات الماضية ، ونذكر منها الاكتشافات التى تمت فى منطقة « زيتون » عن نشاط الملاحين العرب خلال القرون الوسطى ، وهو الموقع الذى أطلق عليه ماركو بولو اسم « سايتون » الواقع بالقرب من الميناء الحالى المعروف باسم « كوانزهو » على الشاطىء الجنوبى لفوجيان وهو اكتشاف يرجع الى القرن الثالث عشر الميلادى (٥) ويشتمل هذا الاكتشاف على سفينة ذات صفات مميزة أبعادها كالآتى : الطول ٤٣ مترا ، والعرض ٨ أمتار ، ذات دفة محورية . وثلاثة أعمدة للأشرعة يبلغ ارتفاع أعلاها ٢١ مترا ، وتبلغ حمولتها نحو مئتى طن ، مقسمة بحواجز الى ١٣ غرفة تخزين يفصل بينها ١٢ حاجزا ، وجدت فيها آثار البضائع التى تثبت الامتداد الجغرافى الشاسع للعلاقات (وتتكون من الأخشاب الثمينة ، والبخور ، والفواكه ، وقواقع من البحار الجنوبية ، فضلا عن التوابل ، وعلى هذه البضائع لوحات من الخشب أو البامبو تحمل أسماء أصحابها وعناوينهم) . وعليها أيضا أكثر من ٥٠٠ قطعة نقود صينية ترجع الى حوالى عام ١٢٧١ ، مما يدل على أنها تعاصر العهد الذى وصفه ماركو بولو ، وتعد هذه السفينة من السفن المتوسطة الحمولة ، وذلك لأن حمولة بعض السفن كانت تصل الى ألف طن ، وهى من نوع السفن التى كانت ترسو فى المحيط الهندى ، وتعمل فى التجارة مع العرب الذين يعيشون على الشواطىء الغربية للمحيط الهندى . ولقد لعب شاطىء الدكن فى الهند دورا كبيرا فى التبادل والنقل التجارى ، وكذلك فى ايجاد اتصالات حضارية جاء ذكرها فى كتاب عجائب الهند الذى يعطى وصفا للأحوال فى القرن الثالث عشر

(٥) نقلا عن مقال بقلم سى سالمون ود. لومبارد بعنوان : « سفينة من القرن الثالث عشر عثر عليها فى مرسى زيتونة » نشرت فى مجلة Archipel (الأرخبيل) العدد ١٨ سنة ١٩٧٩ ص ٥٧ ــ ٦٧ .

ويؤكد مع كتابات ماركو بولو وجود طلائع البعثات اللاتينية التى أتت الى الهند بقصد مد النفوذ الى الصين • وبالاضافة الى ذلك ترك لنا ابن بطوطة وصفا دقيقا للسفن الصينية الكبيرة فى مراسيها بالهند قائلا : « •• انهـا سفن بضاعة وتحمل كذلك الركاب •• ويجعلون للمركب أربعة ظهور ، ويكون فيه البيوت والمصارى والغرف للتجارة •• والسنداس » (٦) •

وفى ذلك العصر استطاعت السفن الشراعية الصينية أن تحمل على ظهرها عددا من الركاب من اللاتينيين والعرب يبلغ ألف شخص (٧) ، ولم يكن الصينيون فقط فى ذلك الوقت ، فقد كانت سفن الماليزيين والأندونيسيين تجوب البحار على هاديهم وتتطور معهم خطوة بخطوة ، واذا انتقلنا الى النصوص نجد أن الآثار تسهم فى امكانية التأكد من صحتها وضبطها (٨) ، وذلك ان هذا التقدم الذى حدث قد بدأت تلمس آثاره قبل ذلك بسنوات لا فى الصين فقط بل فى كل أنحاء جنوب شرق آسيا ، بل فى ذلك الوقت ، بل قبل ذلك بقليل ، أى فى القرن السابع عشر الميلادى فى استراليا فى ميناء برث (٩) ، وليس المسجلات التاريخية الغربية الا أهمية محدودة بالنسبة لما فى الشرق من جوانب تقنية ، وذلك لأن وصول الاوربيين لم يغير من نظام الملاحة الاقليمى تغييرا جدريا ، بل ان التجارة الدولية مع الغرب قد فرضت نفسها على النظام التقليدى القائم وبخاصة من جانب البرتغاليين والهولنديين بطريقة استطاعت التيارات التقليدية أن تقاومها باعتبارها دخيلة على النظام القائم ، على أن مثل هذا التوازن الذاتى لم يتحقق فى غرب المحيط الهندى وعلى سبيل المثال فى مدغشقر ، ولعل البحث

---

(٦) ابن بطوطة : « الرحلات » • رجع الكاتب الى ترجمة س ديفراميرى وب•ر• سنجوينيتى التى نشرت فى باريس ١٨٥٣ ــ ١٨٥٨ بالجزء الرابع ص ٩١ ــ ٩٣ ، ٢٤٧ ــ ٢٤٨ ، ووردت الاشارة الى هذا المصدر فى كتاب م• مولات «ابن بطوطة والبحر» الذى نشر فى بيروت فى مجموعة « أعمال وأيام » بالعدد الثامن عشر عام ١٩٦٦ ص ٥٣ الى ٧٠ ، والذى أعيد نشره فى تورين فى كتاب « دراسات فى التاريخ البحرى » ص ٣١٩ ــ ٣٣٦ ، (النص رجعنا فيه الى طبعة القاهرة ص ٣٧٥ ــ ٣٧٦ ، وفيه المصرية حجرة النوم والبيوت حجرات التجارة والسنداس هو المرحاض (المترجم) •

(٧) J. Dors, La marine chinaise du Xe au XIV sinle,

رسالة دكتوراه فى الآداب قدمت لجامعة باريس فى ٣٨٣ صفحة بالآلة الكاتبة ، ويرجع أيضا الى مقال : Les Jonqries chinorses de haute mer sous les Song et les Yuan,

نشر فى مجلة الارخبيل Archipel العدد ٧٨ سنة ١٩٧٩ ص ٤١ ــ ٥٦

(٨) من المناسب هنا أن نذكر أيضا ماذكر حول هذا الموضوع العلامة لالانجى جويال عن تقنيات الملاحة فى خليج بنغالة ابتداء من القرن الحادى عشر ، والدور الذى لعبة فى ايجاد ، صلات بين اندونيسيا من جهة وبين بلاد العرب وأفريقية الشرقية من جهة أخرى ، وحول هذا الموضوع نذكر للعلامة سبها درادیس دیسكول الاكتشافات التى قام بهـا فى تايلاند أخيرا وعثر فيها على أكثر من الف قطعة من السيراميك ترجع الى زمن يمتد من القرن الرابع عشر الى السادس عشر ، وتؤكد هذه الاكتشافات أهمية العلاقات التى قامت فى ذلك الوقت بين فيتنام والصين •

(٩) يجرى الآن انشاء مركز للدراسات وبحوث الآثار الغارقة تحت الماء بمعرفة جامعة • غرب استراليا فى برث •

الأندونيسى الذى قدم فى مؤتمر برث عام ١٩٧٩ قد أثبت أن الدراسات اللغوية تؤيد الدراسات الأثرية (١٠) .

وبالدراسات المقارنة المستمرة أمكن أن نتثبت من بعض الحقائق المتعلقة بغرب المحيط الهندى ، فلقد نشأت منذ بداية التجارة فى الرقيق الزنج فى القرن التاسع الميلادى علاقات بين جنوب الجزيرة العربية ومرافىء شرق افريقية مثل ميناء بمبا وجادى وممبسا وكلوا وزنجبار وعرفت هذه العلاقات بصورة واضحة عن طريق الربط بين الوثائق المدونه والاكتشافات الاثرية ، وما تتضمنه الآثار المروية ونتائج الدراسات الفنية (١١) ، أما فيما يتعلق بالسفن ذات الحمولات الصغيرة بالنسبة لتلك الحاملات الشراعية الكبيرة فقد لعبت دورا هاما فى التجارة بين الهند وشرق افريقية ، وهو دور لا يقل عن دور السفن الكبيرة ولقد اختلفت أنواع هذه السفن المتوسطة والصغيرة باختلاف الأقاليم التى وجدت فيها ، ولكن هناك خواص فنية مشتركة تجمع بينها لدرجة أن هذه الخواص الفنية لم تدخل عليها أى تغييرات متأخرة كما حدث فى منطقة الخليج العربى الفارسى ومنطقة عدن فى الوقت نفسه ، أو فى سواحل افريقية وجزر القمر (كوموروو) ومدغشقر (١٢) : وكانت أهم هذه التغيرات هى : الشكل البيضاوى فى مقدم السفينة ، والكتلة المربعة فى مؤخرتها ووصل الألواح بواسطة التعشيق لا بواسطة المسامير ، وملء الفراغات بألياف نخيل جوز الهند (وأفضلها ما كان يأتى من جزر مالديف) والصوارى مائلة الى الامام لتسهيل حركة حوامل الأشرعة المثلثة الشكل ، مع وجود مساحة كبيرة على سطح السفينة للحركة الرئيسية ، وكانت هذه السفن مبنية بطريقة تضفى عليها الجمال والرشاقة ، وتجعلها خفيفة الحركة فى المناورات وتمكنها من الابحار على سرعة تتراوح من خمس عقد وعشر عقد بحرية ، وتصبح بذلك مهيأة للقيام بمختلف المهمات البحرية .

ولقد كانت الاتصالات الثقافية فى المحيط الهندى تتحقق بوسائل مختلفة ويكمل بعضها البعض ، وكان للمحيط أثره على الخواص الاقليمية مثل تهيئته الفرصة

---

(١٠) C.C. Macknight, «The study of praus in the Indonesian Archipelago» et V.Y. Manguin, «The Southeast Asian Trading Ship, An Historical Approach», The Indian Ocoen in facus, vol. III.

(١١) H.N. Chittick, «The Shirazi Colonisation in East Africa» Journal of African History, VI, 1965. P. Vérin, Les Echelles anciennes du commerce su rles côtes nord de Madagascar, 2vol. dille, 1975.

(١٢) تضيف الى الدراسات القديمة التى قام بها كل من ب. باريس وج . يوجادى وا. فيليبز بعض الأعمال التى تمت حديثا ومنها البحث الذى نشر فى مجلة المحيط الهندى والبحر المتوسط الذى سبقت الاشارة اليه وحرره م.ب. توتجاريد بعنوان « الصفات البحرية للأساطيل العربية
(Qualités noutique des navirs Arab)
وهى بصفة خاصة سفن عدن (ص ٩٥ — ١٢٢) ، وكذلك دراسة زعبى الزعبى عن السفن الشراعية الكويتية فى الخليج العربى (بحث جامعى باريس عام ١٩٨٠ (على الآلة الكاتبة .

للرحلات البحرية الطويلة للغاية ، وفى المحيط الهندى كما فى غيره من المحيطات نجد أن أسس العلاقات البحرية فيه قد ساعدت على السماح بوجود درجة من التمايز بين الركائز الساحلية مع الحفاظ فى الوقت نفسه على درجة معينة من الوحدة النمطية أو أوجه التشابه بينها (١٣) ، وموانىء الشحن والتفريغ الرئيسية ، ومرافىء التموين الواقعة فى وسط الطرق البحرية ، والرؤوس والمضايق والخلجان ، تعتبر كل منها ملتقى للاحتكاك الثقافى أو مركزا من مراكز التأثير ، ومن ثم أصبح من الضرورى أن تكون الخرائط التى تحدد أماكنها وتوضح الطرق المتفرعة منها أو المؤدية اليها مرسومة بوضوح كامل ، كما لابد من أن تكون الانحرافات الزمنية معرفة ببعض الأمثلة المحددة وبايضاح لدرجاتها ،

هناك فكرة تزعم أن ممرات التوصيل تمثل عصب الاتصالات ومثار الصراعات ، وتنطبق هذه الفكرة على المحيط الهندى وبخاصة فى وقتنا الحاضر ، فبالنسبة للبحر المتوسط تتمثل هذه الشرايين العصبية فى البسفور والدردنيل وقناة صقلية ومضيق جبل طارق ، وفى شمال أوربا ممر كاليه والسوند ، وبالنسبة للمحيط الهندى تتمثل فى باب المندب ومضيق هرمز وقناة موزمبين ومضيق ملقة ومضيق لومبوك ، ويمكننا ان نضيف الى هذه المضايق الآن قناة السويس وممر كيرا ، ففى هذه المضايق تزداد كثافة الملاحة وتركزها مما يجعلها مراكز جذب ، وتتحكم بصفة عامة فى مرور السفن : وفى وقتنا الحاضر يضاف اليها القرن الافريقى الذى اكتسب أهمية فى نظر الباحثين تصل الى أهمية رأس مثلث كتلة الهند ، وشبه جزيرة الملايو ، تماما مثل رأس الرجاء الصالح ورؤوس جنوب استراليا من أهمية ملاحية ،

أما بالنسبة للجزر ودورها الاستراتيجى كقواعد لحماية الجبهات الساحلية وأهميتها فى خدمة الاقتراب من سواحل القارات والتحكم فى الطرق البحرية فهى أمور معروفة منذ زمن بعيد ، كما أنها تؤدى خدمات رئيسية لمراكز الاصلاح ونقاط لتموين السفن بالمياه العذبة ، ولا يقل أهمية عن كل ذلك وظيفة الجزر كمواقع يتم فيها التقاء الناس ، ومحطات لانتقال الثقافات ، واننا نود أن نتمكن من تفصيل ما جاء فى نتائج الدراسات التى تمت عن الجزر الكبرى ، مثل جاوه وسرى لانكا ومدغشقر وعن مجموعات الجزر الساحلية الافريقية (كومورو ولامو وبمبا) ، أو عن تلك التى

---

(١٣) بالنسبة لمسالة المرافىء يرجع الى نتائج أعمال حلقة الدراسات الدولية العاشرة للتاريخ البحرى المنعقدة فى بروكسل عام ١٩٦٦ ، وكذلك

Les Grandes Escales, 3 Vol. (Rec. Soc. Jean Bodin, t xxxii xxiii, xxxiv) Bruxelles, 1972-1974, notamment I, p. 179, 207, 225; II, 29; 91; 171; 197 209 299 III 213 695.

تقع فى وسط المحيط مثل جزر سيشل وملديف ولاكاديف وأندمان ، وغيرها من الدراسات التى قدمت فى المؤتمرات الحديثة وتنائج المناقشات حول وضعها التاريخي (١٤) ، والمثل يقال عن تلك الجزر المنعزلة مثل جزيرتى موريس وريونيون ، كما تتطلب جزيرة سوقطرة اهتماما خاصا (١٥) .

وفى اتجاه الموانىء القارية يحدث انعكاس فى الاتجاهات ، رتحول فى المؤثرات التى حملها البحر ، وتكشف خطوط هذه الانعكاسات والتحولات عن كمية ونوعية هذه الخطوط ، فتعد الموانى هى نقط المراقبة التى منهـا تتعرف على دور المحيط كمجال لمتجهات التبادل الثقافى ، وترتبط مواقعها بهذه الوظيفة ، وتعد بعض المضايق كمضايق عدن وسراف وهرمز وسنغافورة وملقة وبانتش بمثابة البوابات التى عن طريقها تمر المؤثرات الثقافية الى داخل منطقة المحيط ، كما أن سهولة الاتصال بالداخل عن طريق الأنهار أو الطرق البرية قد ساعدت على تمييز بعض المدن التى تقع عند التقاء هذه الأنهار أو تلك الطرق بالساحل مثل كلكتا وكوشين ومدراس وبمباى وجاو وكراتشى ومسقط ومصوع ومقديشيو وماحونجا وتاماتاف ، ولقد كان لوجود الجزر تجاه السواحل أو قريبة منها أثره فى تحقيق الامان للمراكز التجـارية الغنية بالبضائع الآتية من كل الأقطار مثل سنغافورة وهرمز وكذلك بمباى وممباسا وكلوة وزنجبار .

ان الدراسة العادية لموضوع الثقافات قد اكتسبت عمقا خاصا بالنسبة لطبيعتها ولنتائجها ، وذلك من خلال أعمال التنقيب الأثرى ، وتحليل الآثار المروية التى يمكن تحديد زمان روايتها وقد أصبحت مكملة للوثائق المدونة أو تحل محلها ، على أنه من المعروف أن هناك وجودا فعليا للهنود فى أثيوبيـا منذ زمن بعيد ، وكذلك وجود الأحباش فى الهند ، ويمكننا أيضا تعقب تحركات الكرميين من عدن وغيرهم من التجار الشيرازيين والحضارمة والبانيان (١٦) ، وهنا نتساءل : من هم الوديوليون ان الوصف الذى أورده ابن بطوطة فى القرن الرابع عشر يتضمن أن هناك مجتمعات دينية نشأت فى شرق افريقية وبخاصة فى مقديشيو وكلوة خـلال القرن العاشر كانت مرتبطة

---

(١٤) تضيف هنا للهامش رقم ١٠ بعض الأعمال التى قدمت الى مؤتمر برث سنة ١٩٧٩ (التى أشير اليه فى الهامش ٩) فيما يتعلق بجزيرة سر لانكا وكومورو ومالديف على وجه الخصوص :
(A.D.W. Fabes, Archives and Resources for Maldivian History).

(١٥) فى بداية الثلث الأول من القـرن الرابع عشر قام المبشر الرومنيكي جويام آدم بعدة رحلات الى سومطره ، سجل بعض الحقائق الهامة عن الجزيرة فى كتاب
(De modo Sarracenes extirp andi, ed. Ch Kohler). Rec. Histor. Croisade Doc. Armeniens II, 549-555). Cf M. Mallat,. Grands voyages et connaissance du Monde du milieu du XIIIe Siecle a la fin du XVe, 2e partie : L'ocean indien et l'Afrique de l'Est, Paris (C.D.U.), 1969. p. 27 sqq.
عن ملاحظات المبشرين فى المحيط الهندى .

(١٦)
S. Labib, «des marchands Karimis en Orient et sur l'Ocean Indien» dans Societés et Compagnies de Commerce.. (cité plus houte no 1) p. 209-215. R: Pankhurst, «The Banyan» or Indian presence at Massawa, the Dahlak Islands and the Horn of Africa» dans Mouvements de population (cité plus Haute no I) p. 107-128.

بمحور السلطة الدينية الممتد بين زنجبار ومسقط ، ويقابلها وان اختلفت عنها مراكز الاستقبال ونقط التوزيع التى تكونت فى كيرالا ومالابار وسرى لانكا وكذلك أساطيل الملاويين والأندونيسيين ، ولقد جاءت مشاهدات ابن بطوطة هذه فى أواخر القــرن الثالث عشر في الوقت الذى كانت فيه الطرق البحرية تمتد من الخليج العربى الفارسى الى الصين مفضلة على الطريق البرى الذى كانت تسلكه قوافل تجارة الحرير لأنه كان طويلا وصعبا ومحفوفا بالأخطار فضلا عن أنه كان يمر بالأستبس والصحراء وسلاسل الجبال العالية في وسط آسيا • وفي الوقت الذى كان فيـــه ماركو بولو فى طريق العودة من الصين نزل المبشر الفرنسكاتي جيو فانى دى موتتيكورفينو ثم واصل رحلته الى بكين التى استغرقت عدة أشهر ، وهناك كتب فى عام ١٢٩٢/١٢٩٣ خطابا قويا سـجل فيه ملاحظاته الاثنوجرافية والعلمية التى تضمنت الكثير من المعلومات ومنها معلومات عن سكان الهند وأحوال الملاحة (١٧) ، وبعد ذلك بنحو ثلاثين عاما كان من بين كتابات المبشرين العديدة « رحلات أودوريك دى باردون » التى حملت الينا ملاحظاته الدقيقة عن التعدد الاثنوجرافى فى الهند وعن كثافة الملاحة بين أقاليم الصين (١٨) • وكانت الموانىء الهندية بمثابة بوتقة الصهر الثقافيـــة حيث كانت تضم من سكانها التامالو والبنغاليين والملاويين والأندونيســـيين والصـــينيين والجودجارات والفرس والترك والعرب والأحباش ، وشهدت أخيرا وصول البرتغاليين فى القرن الرابع عشر كطليعة للمجموعات الأوربية التى توالت بعدها والتى أدى ظهورها وتعددها فى المجتمع الأسيوى الى تواجد عنصر ثقافى جديد ولكن لم يؤد الى تغيير القاعدة الثقافية القائمة •

تثير هذه الظاهرة سؤلا هاما : هل أدى هذا التعدد الثقافى الى منع قيام الوحدة ؟ ان الاجابة تقتضينا أن نتعرف على كينونة المحيط الهندى وهل كانت وظيفته كوسيلة ربط بين المجتمعات التى تعيش حوله أهم من كونه مجـرد واجهـة لهـذه العائلات الثقافية ، وهل كان المحيط هو الحافز على قيام التجمعات الثقافية الأندونيســـية فى مدغشقر من المهاجرين الذين واصلوا جذب ذويهـم الى الوطن الجديد منذ وقت مبكر فى القرون الأولى لمشاركتهم العيش فى مجتمعاتهم الجديدة سالكين طرقا لم نعرفها بعد ، وكذلك عن قيام المعاملات العربيـــة التجارية منذ القرن التاسـع الميلادى ثم مجىء الأوربيين منذ القرن الثامن عشر الميلادى وقيامهم بنقل الرقيق من افريقية ومالجاش الى جزر المحيط والى الجزيرة العربية ومناطق الخليج • ثم أخيرا وفى خلال القرنين التاسع عشر والعشرين الى استجلاب العمال الهنود الى كينيا وشرق افريقية (١٨) ، لا يكفى أن نفسر هذه الظاهرة بوجود تشابه فى المناخ بين سواحل المحيط الهندى أو أن نرجعه الى وجود امكانية نقل بعض أنواع النباتات مثل الأرز والكافور والموز وقصب السكر والقطن من أحد جوانب المحيط الى الجانب الآخـــر ، كما لايمكن أن يكون سببه هو

---

(١٧) Ed. par A. Van den Wyngaebert, Sinica franciscana, Quarachi, 1929, tI, p. 340-345
Odoric de Pordenne, Voyages en Asie, ed. H. Cordier, Paris, 1891.

(١٨) يرجع الى ما أشرنا اليه فى الهامش رقم (١) فى كتابى
The Indian Ocean in focus and Mouvement de Population.

سبب وجود التشابه البيولوجي بين أطراف المحيط وارجاع ذلك الى وجود سلاسل الجزر والشطوط المرجانية • ولكن يبدو أن نقل التكنولوجيا كان هو العنصر ذا الأثر الأكبر ، ومن أهم عناصر التكنولوجيا التي نقلت ما يتعلق بالملاحة ، ولا يقتصر الأمر على انتشار أشرعة المراكب المثلثة الشكل بل انه يشمل أيضا شيوع استعمال الابرة المغناطيسية ، وهنا يتبادر الى الذهن تساؤل عما اذا كان المحيط الهندى قد تلقى الكثير من ثقافة وعلوم الصين (١٩) وأنه نقل كثيرا من الثقافات أو ابتكر أيضا بعضها . من أمثلة هذه العناصر التى تستحق مزيدا من البحث والدراسة مجال علم الخرائط العربى رفيما بعده الخرائط الأوربية التى رسمها البرتغاليون أولا ثم الهولنديون من بعدهم ، ولابد أيضا أن نذكر الخرائط التركية التى كانت متأثرة بالبرتغالية والتى يوجد منها فى دار المحفوظات باسطنبول الكثير الذى يشهد بغناها ويشهد فى الوقت نفسه بجهالنا بها ، وكذلك خرائط بيريس رايس • ومن المجالات الأخرى التى كان للبحر أثره فيها التفاعل والتبادل بين النظم التقنية ، ونذكر من هذه النظم على سبيل المثال ما حدث فى مجال انشاء السفن ، ويتمثل ذلك فى استخدام الاخشاب الصلبة وبخاصة خشب التك فى مقدمة السفينة وهيكلها ، واستخدام الألياف النباتية فى عمل روابطها وسداتها وأحزمتها المختلفة والحبال المستخدمة فيها ، وكذلك نوع القماش الذى كان يستخدم فى الأشرعة الكبيرة والدورات •

ويأتى بعد ذلك ذكر الفن البحرى نفسه ، وهو فى جميع أنحاء المحيط كان خاضعا للظروف المناخية والفلكية التى تميز المناطق الاستوائية والمناطق دون المدارية الموسمية ذات السماء الملبدة بالغيوم) أما عن اللغة فانها على وجه الخصوص بالنسبة لسكان البحار تعتبر وسيلة للربط بينهم حيث يوجد الكثير من الاستعارة والتقارب والتبادل فى الألفاظ التى يشيع استخدامها ، وقد جاء الكثير منها من المنطقة العربية والمنطقة الفارسية ودخل الى لغات التامول والملايومة والصينية ، ونذكر من هذه الألفاظ الشائعة فى جميع أنحاء المحيط الهندى : كلمة « ناكوما » التى يلقب بها قائد السفينة ، وكلمات مثل « سامبان » و « سمبوك » و « طاو » ، ودخلت فى العربية بعض كلمات من الملايوية مثل « زام » التى قد ترجع الى الاصل الملايوى

---

(١٩) مما يستحق الذكر هنا الخريطة الصينية الخاصة برحلة شينج هو فى القرن الخامس عشر ، ويبلغ طولها ١٦ مترا ، وقد أشار اليها العلامة ياماموتو فى مؤلفه المشار اليه هنا ، ويرجع أيضا كتاب

G.R. nTibbitts, «Comparison between Arab and Chinese Novigational Techniques» Bull of the School of Oriental and African Studies XXXVI, 1973, p. 97-108.

« جام » ، كما دخلت بعض كلمات برتغالية مثل كلمة « جاو » التى تعنى وحدة الوقت اللازمة لحساب مواعيد الملاحة وتحديد مواقع السفن (٢٠) .

ومن بين أنماط الحياة والتفكير السائده فى تلاق وتشـابك على طول مسالك المحيط تأتى لغة رجال البحر كمثال واضح من بين الأمثلة الكثيرة على انتقال الثقافات، فهى الى جانب الأزياء وطرق الطعام ونوع المساكن والوسائل الزراعية والصناعية وغيرها مما تناولتـه برامج مؤتمرات واجتماعات موريس وكولومبو وبرث ، ولفتت أنظار الباحثين الى عناصر أخرى من أساليب الحياة التى كان للبحر فضـل تصديرها واستيرادها من جهة لأخرى وبمختلف أشكالها سواء كانت متشابهة أو متناقضـة ، والى جانب لغة الكلام ساعد البحر على تطوير العناصر الأخرى للتعبير مثل الفنون على اختلاف أنواعها ، وأزياء الملابس ، ونظم العلاقات الاجتماعية ، ومختلف الأخلاقيات ، فلم يـكن الانسـان ليتقبل دائما ما تفرضـه عليه الطبيعة بل كان اختياره منها هو الفيصل ، ومن أعجب الأمثلة التى توضح هذه الظاهرة استمرار تزايد أهمية الخيول الفارسـية التى نقلت الى الدكن على مدى ا قرون ، فرغـم أن منـاخ هذه المنطقة لايلائم حياة الخيول حتى أن أعدادا كبيرة منها تنفق بين الحين والآخر فان الاتجار فيها لم يتوقف بل على العكس اسـتمر وتزايد . ويرجـع ذلك الى أن أمراء الهند كانوا يحبون اقتناء الخيول الجميلة فى أعداد كبيرة ، وهى عادة انتقلت اليهم عبر مناطـق الاستبس فى وسط آسيا وجعلت إقتناء الخيول من مظاهر الأبهة والعظمة تماما مثل اقتناء قطيع من الفيلة الجميلة ، وهنا يثور التساؤل : ألم يكن هذا أيضا قد انطلق من مفهوم القوة السياسية ؟ ليس من شك فى أن هذه التجارة ، مثلها مثل غيرها ، تفتقر الى وجود مصـادر تدل على كميتها مما يمنعنا من التحدث عنهـا بالأرقام ، على أنه توجد دلائل تؤكد وجود الاثر الاقتصادى للبحر على المجتمعات التى تعيش فى المحيط الهندى . ولا نتردد هنا فى أن نشير الى القوة السياسية للتجار المسلمين الهنود الذين استمرت هجراتهم بصفة مستمرة ، ولكن كانوا محبوبين فى الأوساط التى عاشوا فيها نظرا لروح الاستثمار التى ميزتهم رغناهم وعلاقاتهم المتشعبة . ويضيق المقام هنا عن الاطالة فى ذكر الأواصر والصلات العرقية والدينية والاقتصادية التى كانت توجد بين المجتمعات

---

(٢٠) حول الفنون البحرية انظر :

A. Teixeira Da Mota «Methodes de Navigation et Cartographie Naturique dans l'Ocean Indonien et Mediterranee.

وقد سبق ذكره فى الهامش رقم ١ صفحات ٤٩ ـ ٩١ .

وكذلك المقالات العديدة التى حررها هـ. كروسـت جرانج فى مجلة Arabico : العدد الثانى عشر عام ١٩٧٨ ص ٥١ ـ ٣٦٠ والعدد الرابع عشر سنة ١٩٧٧ ص ٤٢ ـ ٥٧ ، والعدد السادس عشر ص ٩٠ ـ ٩٩ ، وكذلك بعض ما نشر فى مجلة « ازاتيا » . العدد الثالث عشر عام ١٩٧٨ من ص ١ الى ص ٥١ ، كما يمكن أيضا الرجوع الى : P. Y. Manguin, «Note Sur l'Origine nautique du mot Jam»

فى مجـلة الارخبيل . العدد ١٨ سـنة ١٩٧٩ ص ٩٥ ـ ١٠٥ .

وعن اللغة انظر أيضا الهامش رقم ٣ .

العربية التجارية في جنوب الجزيرة العربيـة والخليج وكيرالا وملقة ، أو عما في تلك الصلات من تعقدات وأمور سياسية ، كما يضيق المقام أيضا عن التفصيل في موضوع القرصنة كعنصر مكمل أو متمم للتجارة البحرية ، وينبغي أن نذكر أنه عند وصـول البرتغاليين الى المحيط الهندي وجدوا مجتمعا تجاريا قائما لم يتمكنوا من ضربه والقضاء عليه ، كما أنهم لم يتمكنوا من استغلاله لمصـــلحتهم ، ولقد أدى ذلك الى قيام ماماني دي كانانور بالسيطرة الكاملة على جزء من ساحل مالابار (٢١) ، وفي واقع الأمر كان هؤلاء التجار العرب يمسكون بزمام التجارة ، بالاضافة الى ســـيطرتهم على وسائل التبادل المختلفة مثل التعامل النقدي أو ما يقوم مقامه ، ونحن نعلم الآن أهمية نظام المقايضة كوسيلة من وسائل التعامل ، وكذلك الدائرة الكبيرة التي تدور فيها تداول المعادن الثمينة والتي تعتمد على العلاقة بين النحاس والذهب والفضة وتبادلها فيما بين أسـيا الوسـطى وبلاد البحر المتوسـط ، وأيضا التعامل مع العالم الأمريكي الجديد بهذه المعادن ابتداء من القرن السادس عشر . وان دور المحيط الهندي في ذلك دور شبه عالمي ويمكن اطالة الكلام فيه (٢٢) .

ولكن علينا أن نبقى في النطاق المحدد الكبير الخاص بالمحيط الهندي ، فاذا تكلمنا عنه بصورة أدق ووجهنا اهتمامنا للنظرة الانسانية نجد أن العلاقات الاجتماعية القائمة بين اقليم وآخر تقدم لنا صورا هامة ، فيمكننا الخوض في موضوعات مختلفة حتى الحياة اليوميه وهو ما يطلق عليه علماء الانسان السلوكيات ، ويصبح من الأمور المقبولة أن يتجه اهتمام الباحثين في الآونة الأخيرة الى مكانة الموسيقى وكذلك التأثير المتبـــادل للتقاليد الموسيقية الموجودة في أقطار المحيط الهندي (٢٣) ، فعن طريق البحـــر تـم تبادل النغم والاغاني والآلات الموســيقية ، اذ أن الموسيقى تلعب دورا هاما بـــل دورا

---

(٢١) تحدث ابن بطوطة عن موضـــوع نقل الخيول ، وكتب بصفة عامة عن صور التجارة البحرية في المحيط الهندي انظر أيضا كتاب :

— G. Bouchon «Les Musulmans a Kerala a l'Epoque de la Decouverte Portugaise» dans Mare dusu Indicum, II, 1973 p. 3-59.

— J. Aubin, «Le Royaume d'Ormoz au debut du XVIe Siècle», ibid., p. 77-179.

— G. Bouch on, «Mamale de Cananor Un adversaire de l Inde Portugaise (1507-1528), Paris, 1975.

(٢٢)

V. Magalhoes Godinho, L'Economie de l'Empire Portugais aux XVe et XVI Siecles, Paris, 1969 (notamment p. 337-419.

J. Heimann, «Small Changes and ballust, Covry trade an usage as an example of Indian Ocean Ecoromic History»

Indian Ocean in Facus — في مجلة

المشار اليها في هامش (١) . وكذلك الوصف الذي ورد في رحلات ابن بطوطة التي أشار اليها مولات mollat في كتابه «ابن بطوطة والبحر» السابق الاشارة اليه ص ٦٤ ـ ٦٥ .

(٢٣) لابد من الاشارة هنا الى حلقتي الدراسات اللتين عقدتا في استراليا في اطار برنامج مهرجان فنون المحيط الهندي ، والاجتماع الثامن عشر للمجلس الدولي للموسيقى .

مهنيا فى حياة البحارة كما هى الحال بالنسبة لصيادى اللؤلؤ فى الخليج العربى الفارسى ٠ وعلينا أن نأخذ فى الاعتبار أيضا المراسم الدينية التى يتم فيها التعبير الجسدى عن المعتقدات والمشاعر الدينية ، وهنا نذكر بصفة خاصة مالها من أثر كبير يظهر فى مختلف الثقافات التى تقابلنا على طول الخطوط البحرية للمحيط الهندى من ديانات وفلسفات متعددة تمارسها وتعتقد فيها مختلف الشعوب ، ويحتاج ذلك الى مجموعة من الخرائط التى تبين أماكن العبادة ، وطرق انتشارها ٠ فلقد أسهم البحر فى نشر الاسلام ، ونشر الديانات الهندية ، وعن طريقه جاءت البعثات التبشيرية المسيحية ٠ وعن طريقه أيضا يقوم أبناء الديانات المختلفة بالحج الى الاماكن المقدسة مثل مكة وبيت المقدس وسرى لانكا وغيرها من مراكز الحج والزيارة الدينية ، وعن طريقه حمل المهاجرون والمطرودون معتقداتهم وأفكارهم معهم من شاطىء الى آخر ٠ وتلاحظ اذا تجولنا بين الشواطىء وجود نظرات مختلفة لمصير الانسان ووجوده ، وفكر مختلفة عن موته وبعثه فى جنة أو نار ، أو عن حلول روحى فى أجساد جديدة ٠ لقد سهل البحر كل ذلك ، بل قدم أكثر من ذلك أن قوته الهائلة تثير المخاوف والاتجاه نحو الخوف من المجهول والرجاء فى المستقبل ، ذلك الشعور الموجه نحو قوة طبيعية هائلة خفية تتصف احيانا بالثورة العارمة وفى أحيان أخرى بالهدوء الصارخ ، مما يخلق شعورا بالرهبة منتشرا فى كل مكان وزمان ، نراه فى معابد بورايودور فى القرون الوسطى كما نجده فى سنغافورة فى القرن التاسع عشر ، ولقد حكى ابن بطوطة عن تقليد عجيب شائع فى الرحلات البحرية ، هو أنه فى حالة وجود رياح عاصفة أو معركة مع القراصنة يتعهد ركاب السفينة كتابة بتقديم نذر عند أحد الأضرحة فى ساحل شيراز ، فاذا ما وصلوا سالمين يتسلم سدنة هذا المكان المقدس بيان النذور المسجلة ويتسلمون النذور طبقا لهذه القوائم ويسجلون على أنفسهم تسلمها (٢٤) ٠ أما بوذا فقد كان حامى حمى الملاحة ، يحمى البحارة الذين يؤمنون به من أخطار البحر ويساعدهم ، كما أن المسيحية قد أدخلت من جانبها الكثير من الأمور الكهنونية نذكر منها على سبيل المثال الصدقات التى كان يقدمها البرتغاليون حتى أوائل القرن الثامن عشر لكنيسة ساديادلو فى ماكاو ٠

هذا من ناحية العقائد الموجودة ، ومن ناحية أخرى أنتج البحر عقائد تشبه العقائد التى ظهرت فى بحار أخرى وفى أزمنة مختلفة ، فهناك أسطورة من مالاديف

(٢٤) ابن بطوطة المشار اليه سابقا ـ الجزء الرابع ص ٩٠ ـ ٩١ ، وفى فصل آخر ذكر ابن بطوطة أنه كتب مثل هذا العهد وهو على احدى السفن (المرجع السابق ص ٣٠٥) ، وكذلك ذكر بعض الأدعية التى كان البحارة يدعون بها الله فى صلاتهم فى حالة الأخطار البحرية (أشار اليها مولات فى كتابه « ابن بطوطة والبحر السابق الاشارة اليه ص ٦٠)

سابقه على الاسلام ذكرها ابن بطوطة تقول بوجود « وحش بحرى » يخرج كل شهر على شكل جنى شرير ولا يهد حتى تقدم له عذراء من أجمل بنات القرية الساحليـة يختارها أهل القرية ويقدمونها له على السـاحل فيأتى ليفترعها ثم ليقتلها (٢٥) ، ولا يفوتنا أن نذكر المراسم الشائعة فى جاوة لارضاء الاله راتاكادول الذى يتحكم فى الساحل الجنوبى للجزيرة . ولقـد قدمت نزنمـر برث الأخير الكثير من البيانات عن هذه المعتقدات (٢٦) كما توجد فى آداب وأفـكار سـكان الخلجـان ومجموعات الجزر الهندية الصينية ، وجميعها تمثـل المعتقدات القديمـة حيث غالت الفنون الشـعبية والأساطير والآثار المروية فى ذلك ، وفى نص ملايوى قديم يذكر أن غواصة استخدمت للكشف عن عالم ما تحت الماء فى أعماق البحر ، وفى قصيدة عن سفينة ترجع الى القرن الرابع عشر يظهر رجـل فوق أمواج البحـر المائج الهائج مستخدما ما أوتى من ذكاء وعبقرية دفاعا عن نفسه وتأتيه النجدة الالهية فى النهاية . ان الامر يحتاج الى بحث منهجى دقيق يمكن به تحليل مثل هذه الخيالات تحليلا مقارنا .

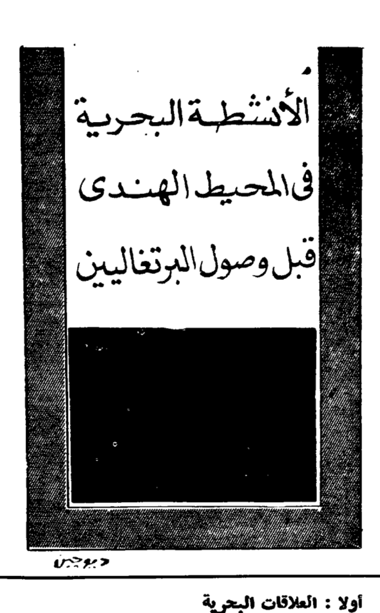
والمحيط الهندى كغيره من بحـار العالم كان له دور فى تقريب الناس حتى فى أخص جوانب علاقاتهم الشخصية وفى مواجهة مصيرهم المشترك ، أليس هذا هو الهدف النهائى الحاسم من التقاء الثقافات ؟

---

(٢٥) ابن بطوطة السابق الاشارة اليه الجزء الرابع ص ١٢٦ — ١٢٨ .

(٢٦) D. Lombard «Le Theme de la Mer dans des ditteratures et les mentalités de L'Archipel Insulindien».

نشرت فى « أضواء على المحيط الهندى » ص ١٩ .



د بوجين

أولا : العلاقات البحرية
بين الصين القديمة
والبلاد القائمة على شواطىء المحيط الهندى

يوجد أقدم دليل على قيام علاقات بحرية بين الهند والصين فى قصة ترجع الى الأسرة الاولى الحاكمة « هان » (شيان هان ـ شو) التى يغطى حكمها الفترة الممتدة من سنة ٢٠٦ قبل الميلاد الى السنة ٢٣ بعد الميلاد · ويمكن أن نقرأ فى الفصل ٢٨ب من الجزء المخصص للجغرافية فى هذه القصة أن بلادا تدعى هوانج ـ شيه أرسلت فى عصر الامبراطور « و و » (و و تى الذى حكم من سنة ١٤٠ الى سنة ٨٧ قبل الميلاد) الجزية الى بلاط الصين ، وقامت هذه فورا فى مقابل ذلك باستعجال ارسال جواسيس الى تلك الأرض النائية · ويتفق العديد من الخبراء فى تعرفهم على أن هذه هى كانسى ، أو كو نجيرافام ، ميناء الساحل الجنوبى الشرقى فى شبه الجزيرة الهندية فى مقاطعة مدراس · وتروى القصة أيضا أنه كان من بين الخصيان الملحقين بخدمة القصر الامبراطورى (وكان الباب الأصغر هو الاسم الذى يطلق على هذا الحى) مترجمون مكلفون يقومون برحلات بحرية لشراء اللآلىء من أنقى المياه وشراء الزجاج الملون وبعض

الكاتب : تاتسورو ياماموتو

ولد عام ١٩١٠ وهو أستاذ فى جامعة طوكيو متخصص فى دراسات جنوب شرقى آسيا ، وعضو فى أكاديمية اليابان . وقد درس فى جامعات اليابان والولايات المتحدة وفرنسا . وعمل باحثا فى تايلاند وكامبردج والهند . وحصل على عضوية أكاديمية اليابان نتيجة لبحوثه فى تاريخ فيتنام عام ١٩٥٢ ، وانضم الى المجلس العلمى لليابان عام ١٩٥٩ وعمل رئيسا لبعثة التاريخ والآثار الهندية من عام ١٩٥٩ الى عام ١٩٦٢ وعميدا لكلية الآداب فى جامعة طوكيو وله مؤلفات عديدة عن تاريخ وآثار الشرق .

المترجم : الدكتور عبد الفتاح الديدى

المشرف العام على الأمانة الفنية والترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة

التحف النادرة مما كانوا يقايضونه بالذهب أو بالحرير الذى كانوا يحضرونه من الصين .

وكان الطريق التقليدى لهذه التجارة البحرية يبدأ من نقطة ما على ساحل مقاطعة كوانج تونج (كانتون) ويخترق بعد بضعة أيام من الملاحة برزخ ماليزيا بطريق البر ثم يأخذ البحر حتى مقصده النهائى . ولم يكن يتخلل طريق العودة على العكس من هوانج - شيش الى الصين أى نقل للبضائع من سفينة الى أخرى حيث كان ميناء التوقف يقع على الساحل الشرقى لفيتنام على ارتفاع معادل لارتفاع العاصمة « هوية » ، وكل شىء يحمل على الاعتقاد بأنه كان يوجد طريقان يتضمن أحدهما حمولة خلال شبه جزيرة ماليزيا فى موقع لم يمكن التعرف عليه ويخترق ثانيهما مضيق مالاكا . ومن الممكن تأريخ هذه الرحلة الاولى للجواسيس الصينيين من سنة ١١١ الى سنة ٨٧ قبل الميلاد : بين سنة غزو مملكة « نان - يويه » حيث احتلت جيوش الامبراطور « و و » الشاطىء الساحلى الشمالى بالنسبة لبحر الصين ، وكذلك أيضا بدون شك بالنسبة لفيتنام الشمالية ، وسنة وفاة الامبراطور . وعندما كانت السلطة فى أيدى وانج مانج فى أواخر الأسرة المالكة الاولى هان أرسل وانج مانج بعثة رسمية الى هوانج - شبه

مجملة بهدايا ثمينة ، وفى مقابل ذلك عجل هوانج ـ شيه بارســــال بعثة الى الصين ومعها الجزية فى صورة حيوان الكركدن حيا ، ووصلت هذه البعثة الدبلوماسية فوق العادة الى البلاط فى السنة الثانيـة بعد الميـلاد ، ويحدد النص أن مبعوثى امبراطور الصين انتقلوا أو أرسلوا دفعة دفعة فى حراســـة قوية على مراكب البرابرة ، ويدفع ذلك الى التفكير بأنهم اتخذوا الطرق التجارية المعهود استعمالها بواسطة المراكب غير الصينية الشائعة فى ذلك العصر ، ويمكننا أن نجـد فى ذلك اذا شـئنا دليلا على أن المراكب الصينية قلما كانت تخاطر بالابحار فى بحار الجنوب ومن باب أولى فى خليج البنغال ،

وعرف أسطور الهند التجارى فى القرون الأولى بعد الميلاد نشاطا كبيرا ، وانتشر نفوذ الحضـارة الهندوكيـة فى كل دائرة الجنوب الآسـيوى ، واحتوت قصص الأسر المالكة التى توالت على الصين من القرن الثالث الى القرن الثامن وكذلك الوثائق الكثيرة الأخـرى التى تتعلق بذلك العصر على اشـارات عديدة الى بعثات دبلوماسية جاءت من الهند وسرى لانكا وبلاد جنوب شرق آسيا ، وفضلا عن العلاقات الرسمية بين الحكومات ينبغى أيضا أن نضع فى اعتبـارنا الكثير من الحجاج الرهبان البوذيين الذين كانـوا ينتقلون بين الهند والصين عن طريق بحار الجنوب ، وقد عاد الراهب المعروف فا ـ هسين من سرى لانكا الى الصين عن طريق جافادفيبـــا حوالى سنة ٤١٢ ميـلادية ، وكذلك الرهبان « آى ـ شينج » و و و ـ هسينج » و « سينج ـ شى » وغيرهم من الرهبان البوذيين الصينيين الذين اخترقوا فى القرنين السابع والثامن الميلاديين خليج البنغال للوصول الى الهند ، ومن الممكن الاعتقاد بأن هؤلاء الحجاج قد اتخذوا أماكنهم فوق المراكب التجارية ، ولايكاد يوجد ما يدلنا على نوع هذه المراكب أو قوميتها ، ووفقـا لبعض المصادر التاريخية الصينية ندرك أن مراكب ذات حمولة كبيرة كانت تسـير ابتداء من فو ـ نان ومن كوان ـ لان فى بحار الجنوب قبل وأثناء عصر تانج بمحاذاة الاسطول التجارى الهندى ، وكانت فو ـ نان تقع فى مكان ما بجنوب شـبه جزيرة الهند الصينية ، فى حين أن كوان ـ لان كانت تشير وفقا لكل الاحتمالات العقليـة الى مجموعة شعوب ماليزيا فى بولينيزيا ، وفضلا عن ذلك فقد أرشدتنا بعض الأبحاث الحديثة فى علم الآثار وعلم العرقيـــات الى وجود بعض تقنيات لبناء قطـع بحـرية فى الصين منذ عصر قديم جدا ، وفى سنة ١٩٧٦ استطلع علماء الآثار موقع ترسانة بحرية قديمة ترجع الى عهد شين أو عهد هان بالقرب من مدينة كانتون (كوانج ـ تونـج) ، واستلفت انتباه المؤرخين أيضا اكتشاف آخر وهو عبارة عن قطعة من الطوب المحروق المسطح من عصر هان يحمل شكل مركب ذا ثلاثة صوارى وذا كابينة عالية فى الوسط كالقصر (لو ـ شوان) ، وتبعا لرأى اخصائى الكتابات الخطية لينج شـون ـ شينج تثبت الخصائص التصويرية التخطيطية لعصر شـانج خـلال الألف الثانية قبل الميلاد وجود مراكب ذات لوح التوازن الأوسـط الذى لايزال يستعمل فى المحيط الهنـدى وفى المحيط الهادى ،

واذا كان مؤرخو الشرق الآسيوى قد التزموا الصمت فيما يتعلق بمسألة معرفة الى أى مدى خاطرت المراكب الصينية فى اتجاهها نحو الغرب فالمؤلفون العرب يذكرون وجود المراكب الصينية فى المحيط الهندى • ومن المعروف أيضا أن الفرس والعرب اختلفوا وتنافسوا بشأن التجارة المكثفة فى هذا المحيط وفى بحر الصين الجنوبى وأنه كانت لهم وكالات تجارية فى الموانى التجارية الكبرى فى الصين : كوانج - تونج، وشوان - شو ، الخ • ويوجد نص عربى عنوانه « ملاحظات حول الهند والصين » ، وهو مكتوب فى سنة ٨٥١ (وظل النص زمنا طويلا ينسب الى تاجر يدعى سليمان) ، وقد ورد به ما يلى : « أما عن النقاط التى كانت المراكب تتوقف فيها فيقال ان أكثر المراكب الصينية كانت تحمل حمولاتها فى سيراف حيث كانت تعود ثانية بشحنات واردة من البصرة وعمان وغيرهما من الأماكن وحيث كانت تجرى عمليات نقل البضائع بين السفن • وسبب ذلك هو كثرة الأمواج العالية فى مواضع بحرية معينة وضعف السحب المائى فى مواضع أخرى » •

ويدفعنا هذا النص الى الاعتقاد بأنه كانت توجد تجارة بحرية مع الصين خلال المحيط الهندى وحتى الخليج الفارسى • والبعض يؤكدون كما يفعل ج • ف • حورانى فى كتابه عن الملاحة العربية فى المحيط الهندى (برنستون سنة ١٩٥١) أن المقصود « بالمركب الصينى » المركب الاسلامى الذى يشق عباب البحر الى الصين (كما كان يقال فى القرن الثامن عشر بانجلترة : رجال الهند أو رجال الصين ، ويقصد بهم هذا المعنى نفسه) • ولكن هذا التفسير لايصدق غالبا بالنسبة لكل النصوص العربية التى تشير الى المراكب الصينية •

ونجد فى « التاريخ الحديث لمملكة تانج » (هسين تانج - شو ٤٣ ب) وصف الطريق البحرى الذى يبدأ من كوانج - تون ويصل الى الخليج الفارسى • وينسب هذا النص نفسه الى كتاب شياتان عن الطرق الخاصة بالصين الامبراطورية فى الجهات الأربع (هوانج - هو اسسو - تاشى) الذى كان مؤلفه يشغل منصب رئيس الوزراء فى أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع : وبمجرد اختراق المراكب لمضيق مالاكا كانت تصوب مقدمتها نحو سرى لانكا ومن هناك الى كيلون على ساحل مالابار • ثم بعد ذلك تختار ، اما أن تتجه الى الشمال حتى تبلغ مصب نهر الهندوس أو تخترق بحر عمان فى اتجاه اليمن وحضرموت متوقفة عند شى (شيهر) وعند سوهار (التى كانت تسمى عندئذ ميى - سون) قبل أن تنفذ الى الخليج الفارسى • ويعود الطريقان فيلتقيان عند و - لا التى يمكن أن نعرفها بأنها مدينة المدخل الى أوبولا على مصب نهر الفرات •

وكتب المسعودى حوالى منتصف القرن العاشر يقول فى كتابه « مروج الذهب » انه من الافضل ترجمة التبر الذهبى مرتبطـا بذكرى الرمال التى تحتوى على الذهب والتى كان الباحثون عن الذهب يغسلونها فى عين الطاحون الخاصة بهم ، وان نقطة الوصل بين المراكب التجارية الآتية من الصين ومن بلاد العـرب كانت كيلاه أو كالاه التى يسميها البعض كيداه على الساحل الغـربى من شبه جزيرة ماليزيا • وذاك هو النص : « هذه المدينة (كيلاه) هى اليوم نقطة تجمع المراكب الاسلامية الآتية من سيراف وعمان حيث تلتقى بالمراكب الآتية من الصين • ولكن الأمر لم يكن كذلك فى الماضى • ففى العصر الذى أتحدث عنه كانت المراكب الصينية تبلغ عمان وما وراءها حتى سيراف مارة على الساحل الفارسى وساحل البحرين بكل من أوبولا والبصرة • وكذلك كانت المراكب الخاصة بهذه البلاد تذهب بالمثل مباشرة الى الصين ، ولكن منذ لم تعد الملاحة تثق فى عدالة حكوماتها أو فى استقامة وسداد نياتها ومنذ بلغت الأمور نصابها كما قلت فى الصين صارت اللقاءات تجرى فى منتصف الطريق • وهكذا كان التجار العرب يصعدون على المراكب الصـينية لكى يسـافروا من كيـلاه الى مينـاء خانفـو (كوانج ـ تونج أو كانتون) » •

ومن الواضح فى هذا النص أن المراكب الصينية لايمكن أن تشير هنا الى المراكب العربية أو الفارسية التى كانت تذهب الى الصين • ووصف المسعودى الموقف الذى كان سائدا فى عصر الأسر المالكة الخمس الذى تميز بعدم الاستقرار السياسى البالغ بالنسبة للصين • وبعد هذا العصر تغيرت التجارة البحرية الصينية فى بحار الجنوب من أوجه كثيرة بفعل الأسر المالكة القوية سونج ويوان •

ثانيا : أنشطة الصين البحرية
فى عهود سونج ويوان

شهدت الأربعة القرون التى شملت عصر سـونج وعصرويوان فى الصـين من سنة ٩٦٠ الى سنة ١٣٦٧ ازدهارا فى تجارة بحرية مكثفة مـع بـلاد دائرة الجنوب الشرقى الآسيوية ، كما شهدت فى الوقت نفسه نموا فى الأسطول التجارى الصينى • وتحصن الصينيون والمنغوليون خلال عهد سـونج فى كل وكالات الصـين الرئيسـية وأنشأوا فيها صارية ادارية خاصة تسمى شيه ـ بو ـ شيه لتكون بمثابة مفوضـية عليا للبحرية التجارية ذات سيطرة على الأسطول التجارى وذات تفويض فى ترقية التبادلات والتجارة مع البلاد المجـاورة فى بحار الجنوب ، وعرف المينـاء البحـرى شوان ـ شو فى اقليم فوكيان توسعا متزايدا على مدى حكم أسرة سونج فى الشمال وفى الجنوب حتى أصبح هذا الميناء مركزا رئيسيا للتبادلات الدولية • والمؤلفون العرب يسمون هذا الميناء باسم زيتون (أو زى تون) ، وعندما نزل ماركوبولو وابن بطوطة فى هذا الميناء فى عهد الأباطرة المغوليين اكتشفوا فيه ميناء من الموانىء التجارية الأكثر

ازدهرا في العالم • ويلاحظ بهذا الصدد أنه في حوالى هذا العصر نفسه ظهرت المراكب الصينية التى أقيمت وتم تسليحها بالصين فى المحيط الهندى • وتقدمت طرق بناء المراكب البحرية تقدما ملحوظا ، وزاد مقدار الحمولة ، وتحسنت عددها وأجهزتها ، وقارب فن الملاحة درجة الكمال • وتسمح لنا الوثائق بتحديد فترة ظهور استخدام البوصلة فى سنة ١١١٩ • وتمكنت بعض المراكب الصينية من حمل عدة مئات من الأشخاص • واذا أخذنا بشهاده ابن بطوطة الذى لاحظ فى ميناء كالكوتا ثلاثة عشر مركبا صينيا من ثلاثة أنواع مختلفة رأينا أنه كان يوجد أيضا مركب بحواف عالية يستطيع حمل ألف مسافر ، وقد ركب أودوريك دى بوردينون وابن بطوطة وغيرهما من المسافرين الذين رحلوا الى الصين من الهند مراكب صينية ابتداء من ساحل مالابار • وتسمح لنا شهادة هؤلاء المسافرين بتأكيد أن تلك كانت هى العادة السائدة فى ذلك العصر عن يقين •

وقد تأكد لنا ذلك من النصوص القانونية والادارية لأسرة سونج وأسرة يوان مثل نص سونج هوى ــ ياو ونص يوان تيان ــ شانج ، وهى نوع من اللوائح التى نجد فيها تفصيلا لأنظمة وانشاءات التجارة الخارجية والملاحة ، كما نجد فيها أيضا مستندات الصرف الخاصة بناظر البحرية التجارية شيه ــ بو ــ شيه الذى أشرنا اليه فيما سبق • ولكن يلاحظ اختلاف كبير من أسرة الى أخرى • فبينما نجد سونج هوى ــ ياو يتعامل خصوصا مع مراكب تجارية واردة من الخارج نجد يوان تيان ــ شانج يتحدث قبل كل شىء عن المراكب الصينية التى تقوم بالتجارة مع البلاد النائية • ويبدو لى هذا كافيا للاشارة الى الاهمية المتزايدة للبحرية التجارية الصينية ، وفى كتاب شو ــ فان شيه الذى يرجع تاريخه الى سنة ١٢٢٥ والذى يعتبر تجميعا لقائم بالأعمال فى اقليم فوكيان لم يضع قدمه قط فوق مركب بحرى ، ولكنه جمع معلوماته من المنبع بالقرب من البحارة فى ميناء شوان ــ شو •• فى هذا الكتاب نجد حكايات عن الأسفار ووصفا للبلاد النائية وخاصة دائره الجنوب الشرقى الآسيوى حتى شواطىء المحيط الهندى : الهندوستان وفارس وبلاد العرب والحبشة ، وبعض اشارات مختصرة لبلاد حوض البحر المتوسط مثل جنوب أسبانيا • ويبدو أن المؤلف شاو يو ــ كوا لم يغادر الصين قط •

وكان ينبغى أن يؤثر هذا الارتقاء فى التجارة البحرية تأثيرا ملحوظا على النمو الاقتصادى فى الصين القارية • وعلى مدى عصر سونج ثارت مسألة تهريب النقود البرونزية ، وعلى الرغم من التحريمات التى تزايدت فقد ظل الصراع ضد تصدير النقد عديم الفاعلية • وكانت القطع البرونزية نادرة الى حد شيوع تعبير شعبى ينحنث عن « المجاعة » فى هذا الصدد : شيان هوانج • وكانت الحكومة الامبراطورية تستفيد فائدة شريفة من الضرائب التى فرضتها على المنتجات المستوردة وعلى مبيع عطايا البلاد الملتزمة بتقديم الجزية • واذا سلمنا بحسابات سنة ١١٢٨ كان ٢٠٪ من مصادر

الدخل القومى من النقد السائل للدولة يأتى من التجارة البحرية الخارجية • وكانت السلع المستوردة من بحار الجنوب منوعة الى حد أن كتالوجا يرجع الى سنة ١١٤١ يسجل من هذه الانواع ٣٣٩ نوعا • اذ كانت الصين فى الواقع تستورد التوابل والأدوية والمراهم وقطع القماش والأحجار الكريمة والعاج وقرون الكركدن والأقطان الهندية والفرو البوتشوك من منحدرات الهملايا والفواكه المجففة والنيلة من جوجارا وأغطية وبر الجمل من غزنة والورد من أصفهان والصبر من مربط والبخور من ساحل حضرموت والعنبر من أريتريا الخ •• وكان البخور من السلع التى تتم المزايدة على سعرها بشكل ظاهر وتوضع فى الكتالوج من ثلاثة عشر صنفا ، ويقدم لنا شاويو - كوا وصفا مفصلا عن طريقة حصاده فوق هضاب حضرموت والصومال العالية •

أما البضائع التى كانت تصدر فعلى العكس من ذلك كانت أقل تنوعا واختلافا ولم تشتمل فى مجموعها الا على الأقمشة الحريرية وأعمال الخزف والنقود النحاسية والذهبية والفضية والأدوات الحديدية • والآثار الوحيدة المتبقية من ثراء هذه التجارة هى الخزف القديم الذى نجده حول المحيط الهندى : فى الهند وسرى لانكا وجزر مالديف وأيران والجزيرة العربية والصومال ومدغشقر • ولنضف الى ذلك عددا من التحف الصينية التى نكتشفها كل يوم فى هذه الاماكن حتى شواطىء الخليج الفارسى والساحل الشرقى لافريقية وكيلوا ومقديشيو أو مومباسا حتى زنزيبار أو أبعد منها • وعلى الرغم من أن تحديد التاريخ للتحف والقطع الخزفية غير مؤكد وأنه يمتد من عصر تانج الى عصر شينج فمن الممتع أن نلاحظ أن كثيرا منها اذا لم يكن معظمها ينتمى الى انتاج سونج • وفى حالة القطع البرونزية التى يمكن تأريخها على وجه أدق نلاحظ تكرارا معينا فى الموتيفات والموضوعات المميزة لعهد سونج - نورد •

وعندما أنزل الامبراطور المنغولى كوبيلاى - خان وهو شيه - تسو من أسرة يوان الامبراطور سونج من الأسرة الجنوبية عن العرش سنة ١٢٧٩ عجل بوضع يده على التجارة البحرية الدولية لبحار الجنوب معتمدا على سلطة شيه - بو - شيه الخاص بشوانج - شو (أوزيتون) الذى كان يحمل اسم بو شو - كينج والذى كان مسلما من سلالة أجنبية • وأول مبعوث امبراطورى أرسل من جانب كوبيلاى خان كان مقصد مهمته الهند الجنوبية ونزل فى ميناء كيلون • وكان يحمل اسم هسوان - واى - شيه مما يمكن نفسيره بأنه يدل على ارادة كوبيلاى خان فى معاملة كيلون بوصفها احدى المحميات التى تخضع لسيطرته السياسية • وكان كوبيلاى يتمتع بمطامع أرضية واسعة أدت به الى التعجيل بارسال بعثات مماثلة الى اليابان وفيتنام وكمبوديا وبيرمانى وجافا ، بل تملكته الرغبة فى أن يتقدم أبعد من ذلك نحو سيام وسومطرة والهند الجنوبية ، ولكن أوقفته نصيحة أحد أصحاب الرتب الكبيرة والكلمة المسموعة فى بلاطه •

وعلى العكس من ذلك بالنسبة لتلك الفترة نفسها فيما يتعلق بالأنشطة البحرية للصين فى بحار الجنوب تحت حكم الأباطرة المنغوليين نجد لدينا شهادة ثمينة من وانج تا ـ يوان وكتابه تاو ـ أبى شيه ـ ليو (مذكرات عن برابرة الجزر) الذى يروى حملتيه الى بحار الجنوب بين سنة ١٣٣٠ و سنة ١٣٣٤ ويعطينا تفصيلات انطباعاته خلال ٩٩ زيادة من زياراته البحرية فى بلاد دائرة الجنوب الشرقى الآسيوى وفى أرخبيل جزر المحيط الهندى • وتظهر فى الكتاب عبارتا تونج ـ يانج وهزى ـ يانج من أجل الاشارة على التوالى الى الشرق والغرب فى هذه المنطقة البحرية مثلما لانزال نستخدمها اليوم • ولكن المؤلف يضع نفسه هنا من وجهة نظر المركب التجارى الصينى فى عصره • والحد النهائى بالنسبة للشرق هو جافا والجزر المجاورة ، فى حين أن أقصى الغرب هو الساحل الجنوبى للهند • وليس أدنى شك لدى المؤلف فى أن هذه المنطقة كانت بشكل ما تحت السيطرة السياسية لمملكة فيجاياناجار ، وتمثل واحدة من الهدفين الرئيسيين للتجارة البحرية الصينية •

ثالثا : أنشطة بحرية صينية
فى مطلع عصر مينج

بعد سقوط الاباطرة المنغوليين أخذ الرئيس الاول من أسرة مينج الذى تبعهم عهدا على نفسه ، وهو هونج ـ و و ، بمنع أى تجارة مع الخارج بالنسبة للبحرية التجارية الصينية ، فى حين تفتح أبواب الصين للمراكب الاجنبية • ولكن رفع هذا المنع على أى حال فى عهد الامبراطور الثالث من أسرة مينج وهو الامبراطور يونج ـ لو الذى شجع على العكس المشروعات البحرية الكبيرة نحو المحيط الهندى • وتكررت الحملات سبع مرات بين سنة ١٤٠٥ وسنة ١٤٣٣ ، منها ست مرات فى عهده والمرة السابعة تحت حكم هسوان ـ تيه ، وهو الامبراطور الخامس فى أسرة مينج ، وكان قائد هذه الحملات الاعلى خصيا مسلما اسمه شينج ـ هو ، وقد اتخذ لنفسه شهرة كقائد عسكرى أعلى وكدبلوماسى كبير • وكان أبوه تقيا حاجا ، واسم عائلته فى الاصل هو « ما » ، وكان اسما منتشرا بين الصينيين المسلمين • وحملاته معروفة باسم هزيا هزى ـ يانج ، أى « عند شق الطريق نحو المحيط الغربى » ، مما يجعلنا نفهم أن هدفها الرئيسى كان الساحل الجنوبى للهند •

ونحن نعرف جيدا هذه الرحلات على المدى الطويل بفضل المذكرات فى عصور حكم أسرة مينج (مينج شيه ـ لو) وغيرها من الوثائق التاريخية •

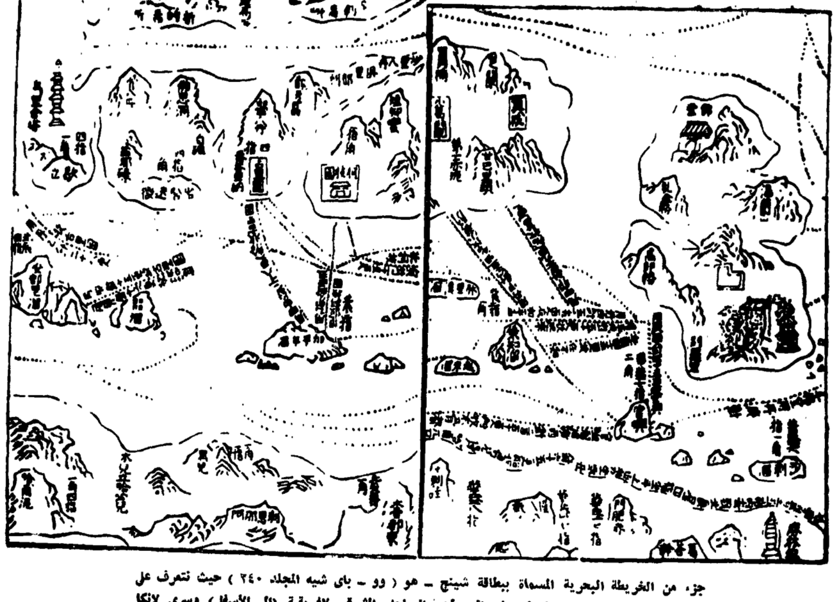
١ ـ وترجع الحملة الأولى الى منشـور امبراطورى فى يوليـه سنة ١٤٠٥ ، اتخذت طريق البحر فى أسطول حقيقى لا يحمل اقل من ١٧٨٠٠ رجل ابتداء من ميناء ليو ـ شيا بالقرب من نانكين التى كانت عندئذ عاصمة البلاد • وغادر الاسطول المياه الصينية فى مطلع السنة التالية وتوقف الاسطول عند شامبا على الساحل الفيتنامى ثم هبط الى الجنوب حتى مشارف جافا • وبعد ذلك اتجه الاسطول نحو الغرب ملامسـا بالمبانج على الساحل الشمالى لسومطرة ثم اخترق المحيط صوب سرى لانكا ووصل الى كوشان وكالكوتا حيث توجد وكالة هامة وصل اليها فسكودى جاما بعد اثنين وتسعين عاما عقب ذلك التاريخ • وفى طريق العودة اتخذ الاسطول مضيق مالاكا واتجه نحو الشمال متجاوزا سنغافوره • وعندما وصل الى نانكين استقبل الامبراطور شينج هو فى جمهرة من الناس فى شهر أكتوبر سنة ١٤٠٧ • وخلال هذه الملاحة السـياحية تم توزيع الهدايا على الملوك المحليين مصحوبة بنسـخ من القـرار الامبراطورى ، وكان مفروضا فى مقابل ذلك القيام بمراسم يمين الأمانة للامبراطورية الرسـمية • ومرت الأنوار على نحو مرض فى العموم ، ولكن كان يلزم استخدام القوة فى بعض الأحيان • وورد ذكر مئة وسبعين ضحية فى شرق جافا خلال هذه المواجهات العسكرية ، كما دارت رحى معارك حامية الوطيس فى بالمبانج بجزيرة سومطرة حيث تركت القيادة العليـا للقوات الصينية وراءها خمسة آلاف رجل فى الموقع •

٢ ـ جرت الحملة الثانية بين سنة ١٤٠٧ و سنة ١٤٠٩ ، وقامت بزيارة جلقة وكوشان وكالكوتا وسـيام •

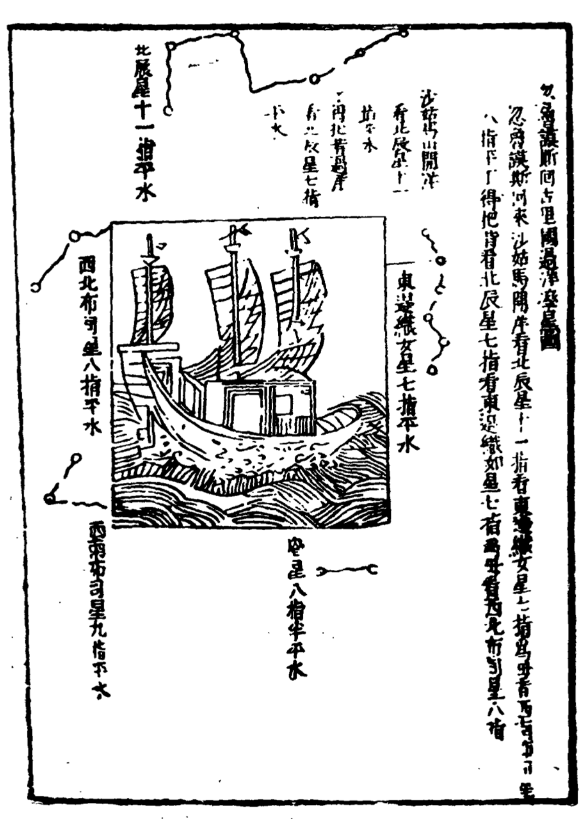
٣ ـ ومن أجـل ارسـال الحملة الثالثة تم تسليح ثمانية وأربعين مركبـا جديدا تحت رعاية وزارة بناء السفن • وغادر الاسـطول المياه الصينية فى ينـاير سنة ١٤١٠ متخذا بالفعل الطريق الذى اتخذه فى الرحلة الاولى حتى كالكوتا هدفهـ النهائى • وفى هذه المرة كان شينج ـ هو محملا برسالة خاصة لمملكة مالاكا كما يشهد بذلك حجر النذر من حماية ملك مالاكـا ووقايته من هجمـات مملكة سيام • وعلى الحجر نقش بثلاث لغات ، الصينية والفارسـية ولغة اقليم مدراس الهندى • وكان هذا النقش علامة أيضا على مرور الاسطول بسرى لانكا • والحجر مهدى الى السيد بود بوصفه حامى الملاحة • وقد تم العثور عليه فى جال (سيلان) وهذا النصب محفوظ الآن بالمتحف القومى فى كولومبو • وعلى طريق العودة عند العودة من كالكوتا لاقى شينج هو مقاومة شديدة ، وكان عليه أن يواجه حربا فى سرى لانكا • وأخـذ ملك ألاجكونارا أسيرا وعـاد به الى بكين التى صارت فى ذلك الوقت عـاصمة الصين سنة ١٤١١ • وفى هذه السنة عاد شينج هو الى الصين ، وكان يقوم بحمايته مبعوثون حربيون من كالكوتا وكوشان وكيال (على الساحل الشرقى من الهند الجنوبيـة) ، وأرسلت مملكات سومطرة وماليزيا وشرق جافا وفودا ، وانتقل الى هناك ملك ملك مالاكا بشخصه •

٤ ــ وتمت الرحلة الرابعة بقرار امبراطورى مؤرخ ديسمبر سنة ١٤١٢ . ويمكن القول انه بعد ذلك التاريخ تكثفت الانشطة البحريه الصينية فى الجزء الغربى من المحيط الهندى . وتوقف أسطول شينج هو عند جافا وسومطرة ومالاكا وسرى لانكا وكوشان وكالكوتا قبل أن يتجه الى الخليج الفارسى ويصل الى هرمز . وعلى طريق العودة اشتبك فى قتال عند سامودرا (شمال سومطرة) لمؤازرة السلطات الاسلاميه المحلية ، وبلغ بكين فى أغسطس سنة ١٤١٥ . ونلاحظ عابرين أنه خلال هذه الحملة فى مكان ما أمام شاطىء سومطرة انفصل عدد من السفن الصينية انفصالا تاما من الاسطول ، واتجهت مباشرة نحو الساحل الشرقى الافريقى ماضية بحذاء ساحل الجزيرة العربية من الغرب الى الشرق نحو اتجاه الخليج الفارسى . ولم تصل هذه السفن الى الصين الا فى نوفمبر سنة ١٤١٦ . وعقب هذه الملاحة السياحية ارسلت ثمانى عشرة دولة وفودا ودفعوا الجزية الى بلاط امبراطور الصين ، ويذكر من بين هذه الدول أسماء بلاد عديدة بالصومال وبالجزيرة العربية : ماليندى وبراوا ومقديشيو وعدن ولازا التى نعرف بغير شك باسم لاسه على ساحل حضرموت .

٥ ــ وتتخذ الرحلة الخامسة تقريبا طريق الرحلة الرابعة . ويشرع أسطول شينج هو فى رحلته سنة١٤١٧ولا يعود الا سنة ١٤١٩،ومن المحتمل أن يكون قد وصل الى هرمز فى خليج عمان . وفى تلك المرة أيضا انفصل جزء من الاسطول ودار حول الساحل الشرقى لافريقية والشاطىء الساحلى الجنوبى للجزيرة العربية . وهكذا فى سنة ١٤١٦ توافدت مواكب المبعوثين والجزية على بلاط بكين قادمة من ستة عشر بلدا من بينها مقديشيو وبراوا وعدن وظفر ولاسة . ويمكننا أن نستعيد من نص النقوش المنحوتة باشراف شينج هو نفسه فى ميناء ليو ــ شيا قائمة الحيوانات الأسطورية التى عاد بها من حملته : « قدمت بلاد هرمز الأسود والفهود ذات البقع الذهبية والخيول العربية . وقدمت بلاد عدن الزرافات أوشى ــ لين وهى حيوانات ذات رقاب طويلة اسمها فى بلادها تسو ــ لا ــ فه (زرافة) وكذلك الظباء ذات القرون العالية التى يقال لها ما ــ لا (بلغة أوريكس فى شمال شرق الهند) ، وقدمت مقديشيو الحمار الوحشى المخطط أو هوا ــ فو ــ لو وكذلك الأسود . وقدمت براوا الجمال التى تجرى مئة فرسخ دفعة واحدة وجمالا مجنحة (يقال لها : النعام) » . ومن بين هذه الحيوانات لفتت الزرافة انتباه بكين . فقد عرفوا فيها حيوانهم الاسطورى شى ــ لين ، ولعل مرجع ذلك أيضا الى اسمها الافريقى جيرى . ووفقا لما جاء عند المؤلفين القدماء يعتبر شى ــ لين حيوانا أثيرا لأنه لا يظهر الا فى السنوات المليئة بالخيرات تبعا لفضائل الامبراطور عندما تلمع فى أزهى صورها . وكان وصول الزرافة الى بكين حدثا هاما فى الأوساط الادبية التى وجهت أروع أشعار المديح الى شخص الامبراطور . واستخف الامبراطور أول الأمر بشأن هذا المديح ولكنه رضخ فى النهاية وخرج بنفسه الى بوابة فينج ــ تيان لاستقبال ضيف له دلالة السعد واليمن .



جزء من الخريطة البحرية المسماة ببطاقة شينج ـ هو (وو ـ باى شيه المجلد ٢٤٠) حيث نتعرف على الهند (فى اعلاه) وارخبيل جزر مالديف (فى الوسط) والساحل الشرقى لافريقية (الى الأسفل) وسرى لانكا (الى اليمين) .



السفينة تطلق اشرعتها من هرمز الى كالكوتا في طريق العودة ، وعلى حوافها اشكال تعبر عن تقديرها الرفيع للعلماء الذين يرشدونها – (وو – باى شيه المجلد ١١٩) .

٦ ـ وبدأت الرحلــة السادسة سنة ١٤٢١ وانتهت سنة ١٤٢٢ • واشتمل الاسطول على احدى وأربعين قطعة بحرية من بينها سفن ذات حمولات كبيرة تم تشييدها خصيصا لهذه الحملة • وانقسمت الحملة عند سـومطرة بحيث صـعد جانب منها الى الساحل الغربى من المحيط الهندى • واستقبلت بكين سنة ١٩٢٣ ألفا ومئتين مـن المبعوثين من خمسة وعشرين بلدا مختلفـة من بينها أيضـا براوا ومقديشــيو وعدن ولاسة وهرمز الخ •

٧ ـ وتوفى الامبراطور يونج ـ لو سنة ١٤٢٤ مما أدى الى انهاء الحملات البحرية الكبرى مؤقتا • ولا تعود من جديد الا بعد ذلك بثمانى سنوات تحت قيــادة شينج هو وفى عهد هسوان ـ تى خامس أباطرة أسرة مينج • ولا تنقصنا التفصــيلات عن هذه المغامرة الأخيرة • فقد تألف الاسطول من احدى وســتين سفينة حملت ٢٧٥٥٠ رجلا • وسارت فى يناير سنة ١٤٣٢ ، وطافت ببلاد الجنوب ، ووصلت الى هرمز فى بداية السنة التالية ، وعادت الى مياه نانكين فى بولية سنة ١٤٣٣ ، وصحبت هـذه الحملة بعثة خاصة مؤلفة من سبعة مترجمين • ثم انفصلت عنهــا فى كالكوتا وعادت الى تينج ـ فانج (مكة المكرمة) لزيارة المدينة المقدسة • وعادت فلحقت بأسطول شينج هو بمحاذاة ساحل الجزيرة العربية فى ميــاه هرمز • وقد ذكروا لنا أن الرحلة استغرقت ستة وثلاثين يوما من الملاحة للوصول من سامودرا (شــــمال سومطرة) الى سرى لانكا ، وخمسة وثلاثين يوما من كالكوتا الى هرمز ، وثلاثة وعشرين يوما من هرمز الى كالكوتا ، وسبعة عشر يوما من كالكوتا الى سامودرا •

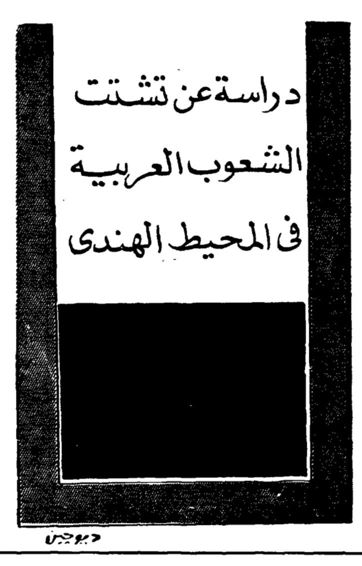
تلك هى اجمالا الملامح الرئيسية للرحلات السياحيــة السبع الكبرى • ويبدو أن الغرض منها كان اقامة علاقات تجارية مع تمجيد الهيمنة الامبراطورية وتبادل السلع التى اتخذت هنا شكل الجزية والهداية الملكية •

ولنتذكر أيضا فى الوقت نفسه أن الامبراطور يونج ـ لو أرسل بعثات بحرية مميزة نحو البلاد المجاورة لجانج • وكان مبعوثه فوق العادة فى هذا المشروع خصــيا آخر يدعى : هو هوهسين • وبعض هذه البعثات زارت بنجلادش سنة ١٤١٢ ، وتقدمت الى دلهى فى عهد حكم محمود شاه من الأسرة الحاكمة طغلق • وفى سنة ١٤٢٠ عهـد الامبراطور من جديد الى رجله الوفى هو هسين ببعثة خاصة لدى السلطان ابراهيم فى جونبور لكى يحثه على انهاء غزو بنجلا وهى اليوم بنجلادش •

وأدت كل هذه الرحلات الى احداث أثر واضح فى ألفة الملاحين الصينيين للطرق البحرية فى المحيط الهندى بعد شينج هو وهو هسين • وقد خلف لنا أعضاء هـذه الحملات ، مثل ما هوان وفاى هسين وكونج شين واحدا واحدا ، وصفا دقيقا للبلاد التى زاروها • ونملك أيضا خريطة بحرية لذلك العصر توضـح الطريق من ميناء ليو ـ شيا بالقرب من نانكين حتى هرمز على الخليج الفارسى مع ذكر الهند وسرى لانكا وأرخبيل

جزر المالديف والجزيرة العربية وساحل الصومال · وتمتد هذه الخريطة بطول أربعين صفحة فى الحوليات العسكرية (وو ـ باى شيه) · ولنذكر أيضا سجلات الترسانات البحرية فى لونج ـ شيانج بالقرب من نانكين فى عصر مينج (لونج ـ شيانج شوان ـ شيه) حيث نجد كل التفصيلات الخاصة ببناء سفينة الأميرالية التى استخدمها شينج هو خلال رحلاته هذه (واسمها باو ـ شوان : السفينة التى تحمل كنز الحرب ـ انظر الصــور) ·

هذه الرحلات الســبع فى السنوات الأولى من القــرن الخامس عشر الميلادى تظهر ذروة المشروعات البحرية الصينية فى المحيط الهندى قبل وصول البرتغاليين ·



١ ـ مقـــدمة

لم ناحظ قدرا من الاهتمام بالدراسات الخاصة بتشتت عرب جنوب شبه الجزيرة العربية نحو القرن الافريقى والشاطىء الغربى للبحر الأحمر ، وساحل افريقية الشرقية والهند وجزر المحيط الهندى حتى سواحل جنوب شرق آسيا ، الا منذ وقت قصـــير ، وعلى الرغم من ذلك فان هذه الدراسات توضح من جديد عددا من المسائل مثل(١) مراحل تقدم الاسلام (٢) أصول بعض الأسر المحلية (٣) الطرق الكبرى للملاحة وطبيعـــة المبادلات (٤) فنون الملاحة والانشاءات البحريه ، ونكتفى بهذه الأمثلة ٠

ولقد ظهر هذا الاهتمام عند الباحثين والجمعيات العلمية والهيئات الدوليـــة . مثل هيئة اليونسكو ، فى أغلب الحالات فى الاطار العام للدراسات التى خصصت للمحيط الهندى أثنـاء المؤتمرات العامة التى عقدت فى بيروت عام ١٩٦١ ، وكوشن عام ١٩٧١ ، ورينيون عام ١٩٧٢ ، وجزيرة موريس عام ١٩٧٤ ، وسريلانكا عام ١٩٧٨، وبرت باستراليا فى أغسطس ١٩٧٩ ، وفى نيودلهى نهاية عام ١٩٧٩ ٠

الكاتب: يوسف ا. طالب

ولد عام ١٩٤١ فى القسم الغربى من جاوة • يعمل فى الوقت الحاضر أستاذ فى قسم الدراسات الملاوية بجامعة سنغافورة• حصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة جرينوبل ومن مدرسة الدراسات العليا التطبيقية • وحصل على الدكتوراه من جامعة باريس • وهو عضو بمكتب التاريخ الافريقى ولجنة ثقافات جنوب شرقى آسيا • وله مؤلفات عديدة يتركز معظمها حول « الهجرات العربية »

المترجم: الدكتور شحاته آدم محمد

رئيس هيئة الآثار المصرية سابقا ، من علماء الآثار المصرية البارزين • له مؤلفات وبحوث فى الآثار المصرية وفى كتابة القصة والمسرحية التاريخية قام بدور فعال فى انقاذ آثار النوبة ورأس اللجنة الدولية للحفاظ على التراث العالمى •

ولا يتسنى لنا أن نقول الآن ، مثلما كان الحال زمنا طويلا فى اجتماعات من هذا القبيل ، ان الحافز الأساسى من وراء تكريس هذه الأيام لمثل هذه الدراسات انما يرتبط بالمصالح السائدة للقوى الاستعمارية ، التى تمارس السيطرة السياسية أو الادارية على هذه المنطقة من العالم •

وعلى كل حال يجب الاعتراف بأنه فيما عدا بعض الاستثناءات البينة فان معظم الدراسات التى كرست لهذا التشتت الذى حدث لسكان جنوب شبه الجزيرة العربية ينتابها القصور بسبب عدم عمق النتائج السريعة التى تستند الى وثائق هشة ، كما تسودها الأخطاء المادية ، وتعانى بصفة خاصة من جهل عام بالثقافة والحضارة العربية فى هذا الجزء من شبه الجزيرة ، فضلا عن أن البحث يسير بخطى وئيدة ، لأن كل باحث يعمل فى زاويته ، أو ينغلق على مادته ، ويوجه اهتمامه الى منطقة جغرافية محدودة •

أضف الى هذا أن قليلا من الباحثين يظل وفيا لاسطورة « شعوب مستسلمة ، وقارات خامدة ، نعتبر دائما وحتى هذه الآونة كموضوعات تنتمى لتاريخ يلعب دوره الرئيسى ممثلون من الخارج » ، وبعد التشتت العربى فى جميع أرجاء المحيط الهندى فى

الدراسات الحديثة أيضا ظاهرة ذات مغزى فريد ، ولا يعد تبادلا مشتركا ، وازاء هذه الأوضاع لايدهشنا كثيرا أن لا نرى حتى الآن ظهور أية دراسة وافية تغطى جميع جوانب هذه المشكلة ٠

ولقد طبقت مناهج شتى فى دراسة هذا التشتت ، واستخدمت هذه المناهج علوما متعددة أيضا ، كعلم المسكوكات ، والمنقوشات ، والعمارة ، وعلم السلالات البشرية ، وعلم الآثار ، وتاريخ الثقافات ، وعلم البحار ، واللغات ، بل « علم البروسوبوجرافيا الذى يدرس المهن ومصائر الأفراد » ٠

ولا يدخل فى مجال بحثنا هذا أن نقدم هنا بيانا نقديا شاملا بكافة البحوث والمصادر الخاصة بهجرات شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية الى الأرجاء المختلفة للمحيط الهندى ، أو أن نعطى حصرا مفصلا بمستعمرات جنوب شبه الجزيرة العربية فى هذه المنطقة من العالم ، وانما نتجه الى أن نستعرض سريعا المصادر الأولى والثانية ، التى توجد فى الأدب العربى والمؤلفات الغربية عن هذا الموضوع ، والتى تسمح بالقاء الضوء على بعض الخطوات البارزة فى حركة هجرة هذه الشعوب عبر الزمان والمكان ٠ وسوف نركز بوجه خاص على الدور المتفوق للمجتمع الحضرمى فى هذه الملحمة ٠

٢ ـ الطرق الكبرى للهجرة من جنوب شبه الجزيرة العربية

نستطيع ان نميز بدرجة كبيرة ثلاث مراحل لهذه الهجرة التى حدثت من جنوب شبه الجزيرة العربية قبل منتصف القرن التاسع عشر ، المرحلة الأولى هى الهجرة التى حدثت قبل ظهور الاسلام ، والثانية تلك التى تتفق مع أوائل التاريخ الهجرى ، أى من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر ، والثالثة من القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر ، وتتفق هذه بالنسبة للاسلام مع نهاية العصور الوسطى ٠

١ ـ الهجرة فيما قبل ظهور الاسلام

اجتهد فريق من الباحثين من أمثال كونتى دوسينى ، وأولندورف ، وأربل ارمان، و أ ٠ ج ٠ لويدن ، فيما كتبوه فى أثيوبيا فى أن يبينوا أن القرن الافريقى ، بسبب قربه ، قد أثار دائما أطماع الغزاة والقادمين من الطرف الجنوبى العربى لشبه الجزيرة العربية ، ومن هنا نشأت علاقات دائمة ووثيقة من النواحى الاثنوجرافية والثقافية والاقتصادية والسياسية ، بين الممالك العربية فى جنوب شبه الجزيرة العربية وشاطىء افريقية عبر خليج عدن ، منذ الألف الأول قبل الميلاد ٠

وقد قامت هذه الشعوب العربية من أجل تأمين تجارتها ومد خطوط مواصلاتها البحرية ، بانشاء قواعد لها على طول الساحل الافريقى ، وبعيدا فى الجنوب حتى جزيرة زنزبار ، ودار السلام ، ورأس دلجادو ٠ ويحاول هؤلاء الباحثون أحيانا اثبات وجود علاقات ثقافية وتجارية بين الممالك العربية والبلاد الأكثر فى هذا بعدا ، أى تلك التى

تقع في جنوب شرق آسيا ، وقد كانت هذه البحوث موضع دراسة نقدية من جانب ج • بيتس •

اننا مدينون بمعارفنا عن هذه المرحلة القديمة للتوسع البحرى لجنوب شبه الجزيرة العربية ، بصفة رئيسية ، للكتاب الاغريق والرومان ، الذين اعتمدوا فى كتاباتهم على ما شاهدوه من آثار ومنقوشات ، وما وقع فى أيديهم من وثائق لغوية ، ويرجع اعتمادنا على هؤلاء الكتاب بدرجة كبيرة الى حقيقة كوننا لانملك أى أثر مكتوب عن النشاط البحرى والتجارى لهذه الشعوب العربية ابان هذه الفترة ، ولاتمدنا المصادر الاغريقية الرومانية الا برؤية جزئية للغاية ، لما كان يجرى آنئذ فى هذه البقاع ، وكثيرا ما وضعت هذه الوثائق من حيث الأهمية موضع تساؤل •

كيف تؤرخ مثلا الرحلة البحرية الى بحر أرتريا ، أحد المنابع الأكثر استغلالا ؟ ان الباحثين المتخصصين يناقشون هذا الموضوع منذ أكثر من قرن ، دون أن يصلوا الى اتفاق فيما بينهم ، ولقد حرص ماكسيم رودنسون على أن يوضح هذا الخلاف •

ان هذا الحذر يفرض نفسه بالنسبة للكتاب اللاتين ، من أمثال بلينى الأصغر ، أو أسترابو ، وذلك اذا ما أخذنا ببعض الدراسات النقدية الحديثة ، ويذكر بلينى أن الملاحين الرومان كانوا يذهبون من أجل الحصول على احتياجاتهم من الفلفل حتى ساحل ملاباش ومارينى ببحر العرب ، ولكن آشو وضع الأمور فى موضعها • بأن أظهر بطريقة مقنعة أن كل الشواهد الأدبية والفنية والخرائطية تتفق على القول بأنهم كانوا عاجزين عن ذلك •

٢ ــ هجرة شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية فى بداية التاريخ الهجرى والفتح الاسلامى •

كانت طليعة الجيوش الاسلامية فى غزوها للشرق الأوسط وشمال أفريقيا وجنوب اوربا ، ابان القرنين الاول والثانى من الهجرة ، تتألف بدرجة كبيرة من محاربين مجندين من جنوب شبه الجزيرة العربية ، من بين القبائل اليمنية والحضرمية ، وقد نجم عن هذا تأسيس مستعمرات حربية فى مواقع استراتيجية : الفسطاط فى مصر ، وودان جنوب اقليم طرابلس ، والكوفة فى العراق •

ولعبت هذه الجماعات المدعمة بانتمائها القبلى مع جنوب شبه الجزيرة العربية دورا هاما فى جميع المجالات الاجتماعية الاقتصادية ، والسياسية والادارية ، وساهمت بطريقة تستحق التقدير فى تقوية السيادة الاسلامية على جميع أرجاء البحر الأبيض المتوسط •

وبعد أن تحول هؤلاء من بدو رحل الى سكان مقيمين أعطوا دفعة حاسمة لتعريب البلاد التى غزوها ، تظهر فى عديد من المراكز الحضارية فى جميع أنحاء الامبراطورية الاسلامية •

ويقدم تاديوز ليفيكي وهيشم جانيت و ج فاديت ، ومؤرخون حضارمة مثل صلاح البكري وصالح الحمدى ، اولئك الذين يعتمدون بوجه خاص على المصادر الاسلامية القديمة من خارج اليمن ، ملاحظات مثيرة للاهتمام عن العلاقات المميزة لهذه الهجرة التى قامت بها شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية ، ونستطيع أن نوجز هذه الملاحظات فيما يلى :

أ ـ أن الهجرات اليمنية والحضرمية لم تتجه كلية نحو المحيط الهندى •

ب ـ أن التشتت كان بصفة رئيسية تشتتا حربيا ، وانه استخدم الطرق البرية•

ج ـ أدى هذا الخروج الى فقر فى حضرموت ، ونقص فى سكانها •

د ـ أن جنوب شبه الجزيرة العربية لم يكن له فى حياة « النبى » دور خارجى • وقدر لجنوب شبه الجزيرة العربية أن يلعب خلال القرنين الأولين التاليين دورا رئيسيا فى تأسيس الحكم الاسلامى ونشر الحضارة العربية ، ويجب أن نأخذ حذرنا من بعض الميل الموجود لدى المؤرخين اليمنيين الذين ينسبون كل الفضل فى هذه الحركة للقبائل اليمنية وحدها •

٣ ـ نهاية العصور الوسطى وفجر العصر الحديث :

يرد فى المصادر الحضرمية ذكر كثير من الهجرات ذات الصفة التجارية والدينية أو الحربية ، التى حدثت منذ بداية القرن الثامن الى أواخر القرن التاسع الهجرى (القرنان الرابع عشر والخامس عشر الميلادى) ، وقد كان كثيرون من الذين تركوا حضرموت يذهبون لتقوية القواعد الساحلية ، أو القلاع الأرضية فى الداخل ، التى كانت تكون عددا من الامارات الاسلامية ، مثل دوادو ، وبالى ، والشرخه وهوية ، وأدال وعربابنى ، ودارة ، دون أن تتوقف عن القتال مع قوات المسيحية •

لقد مر المهاجرون بميناء زئيلة . ومن هناك اتخذوا طريق هرر التى صارت عندئذ «مركزا هاما للتشتت عند عدد من المهاجرين الذين كانوا يفدون لتأسيس منشآت اسلامية فى الداخل قبل ذلك بكثير » ووفقا لما ذكره ب • ج • مارتن ، الذى يعتمد على الوثائق العربية المتاحة ، وما ورد فى أعمال الكتاب المعاصرين المتخصصين فى الدراسات الاسلامية ، فان ثمة أسبابا عدة مثل وقوع سلسلة من الحروب السيئة مع المسيحيين فى أثيوبيا ومع الجالا ، وعدم اعتدال المناخ ، والحالة السياسية فى حضرموت حيث الوجود العدائى لأسطول البرتغال الذى كان يجوب المنطقة من أرتريا حتى جنوب شبه الجزيرة العربية ، دفعت الكثير من هؤلاء المهاجرين الى أن يرفضوا العودة الى وطنهم ، وبدلا من ذلك أخذوا يشقون طريقهم أكثر فى اتجاه الجنوب ، كى يستقروا فى أماكن متعددة من ساحل افريقية الوسطى •

غير أن ذلك مجرد رأى لا تؤكده الوثائق الحضرمية ، التى لم تنشر ، والتى تحت يدى ، (تاريخ باسنجلة ؟) ، ولقد حافظت حضرموت طوال هذه الفترة ، وقبلها ، على

علاقات وثيقة فى مجالات كثيرة : مجالات اقتصادية واجتماعية وثقافية ، مع الهند خاصة جرجارت ، والموانىء الواقعة على طول ساحل ملبار ، وقد قاتل مرتزقة من ماهرى ضد البرتغال أيضا فى ذئيلة أو سوقطرة ، وكذلك فى المدن الواقعة على ساحل نيادير ، وفى جزركوموريس، وحتى ممباسا فى كينيا ، وعندما غزا بدر الدين طويرق السلطان الكثيرى وطنهم فى جنوب شبه الجزيرة العربية انضموا الى القوات اللوزيناتية • ان صورة هذه القوات فى تلك الفترة معقدة للغاية ، وتتفق مع الاستنتاجات المبسطة التى يريد مارتن أن يقدمها لنا ، وليس لدينا كى يتضح لنا هذا الموضوع سوى روايات مجزأة ، يناقض بعضها بعضا أحيانا •

لقد كانت الامكانات التى تقدمها الوثائق الحضرمية المنشورة حتى الآن موضع جدل كبير لدى بعض المؤرخين (أنظر مثلا تاريخ الدولة الكثيرية بقلم محمد هاشم المنشور فى القاهرة عام ١٩٤٨) •

أننا فى حاجة الى كثير من الوقت والجهد لحصر جزء من هذا التسجيل التاريخى ووضع الدليل النقدى ، ومن الرواد فى هذا الموضوع ر • ب • سيرجيانت ، وهو مستشرق كبير ، ومن المتخصصين فى ثقافة وحضارة جنوب شبه الجزيرة العربية •

لقد أشار بول هويتلى فى دراسة خصصت للتجارة البحرية فى عهد أسرة سونج الى الدور الهام الذى لعبه التجار الحضارمة فى التجارة المربحة للعاج والمواد الثمينة الأخرى مع الصين فى عهد الامبراطورية ، وذلك عن طريق موانىء بحار الجنوب •

غير أن التجار الحضارمة لم يستقروا بكثرة فى جزر الملايو وتايلاند الجنوبية وشامبا وجنوب الفلبين الا حوالى نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع الهجرى •

ولن نتحدث هنا عن الهجرات الحضرمية خلال الفترة الاستعمارية ، فقد حان الوقت لبحث أسباب هذا التشتت الذى حدث فى جنوب شبه الجزيرة العربية •

٣ ـ عوامل حاسمة فى الهجرات التى حدثت فى جنوب شبه الجزيرة العربية

ثمة عوامل عدة استند اليها لتعليل أسباب هجرات شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية ، مثل الأحوال الجوية غير الملائمة ، والمجاعات ، والطاعون ، ووقوع سلسلة لا تنقطع من الحروب الأهلية ، والغزوات الخارجية ، والميل الى المشروعات التجارية وحب التسفار • كثير من الافتراضات ، ولكن ليس ثمة حقيقة واحدة ، وان وجدت فهى فى أغلب الأحوال يعوزها الدعم ، ويزداد استغرابنا اذا ما تذكرنا ثراء الوثائق المنشورة وغير المنشورة الموجودة باللغة العربية واللغات الأوربية عن هذه الموضوعات •

ان تأثير فترات الجفاف والأمطار والغيث الذى يسبب الفيضانات ووباء الطاعون والحروب فى كافة أرجاء جنوب شبة الجزيرة العربية (خاصة منذ القرن الرابع عشر الميلادى) قد ذكرها فى عناية جميع المؤرخين العرب وفى بعض الأحيان يكون استخدام

هذه المعطيات لشرح الهجرة عجزا بما فى هذه الطباعة من معنى ، وقد ورد ذكر الفيضانات • ولكن ، كما لاحظ سيرجانت ، « من المستغرب أن نرى أنه بعد هذا الفيض المثمر لا نجد أى أثر سوى أن الأرض المنزرعة قد أهملت ، وأن هذه المناطق كما يبدو قد استغلت ، كما كانت تستغل من قبل •

٤ ـ الأوجه الملاحية للهجرات الوافدة فى جنوب شبه الجزيرة العربية

لقد أثرت معرفتنا بفن الملاحه عند العرب بفضل الجهود الأولى التى قام بها ج • فراند فى هذا المجال ، ومساهمة مجموعة من الباحثين البارزين ، نكتفى بأن نذكر من بينهم : ج • ف • حورانى ، وب • ا • شوموفسكى ، و • ج • د • تيبتس و أ • حوزى ، و هـ • جروسيه جرانج ، وعلى كل فاننا لا نجد فى هذه الأعمال وغيرها من هذا النوع سوى بعض الاشارات عن « هيكل التجارة البحرية ، وأنشطة مجتمعات شبه الجزيرة العربية على طول ساحل المحيط الهندى » • نحن فى حاجة الى أن تكون تحت يدنا دراسة مفصلة عن هذه المجتمعات ، لكى توضح الطريقة التى أمن بها جنوب شبه الجزيرة العربية ، خلال عدة قرون • شبكة واسعة معقدة من الوكالات على الساحل وفى الجزر ، وطرقا تجارية ، ومرافىء تربط هذه البلاد النائية بالبحر » وتيسر فى الوقت نفسه تبادل الأشخاص والآراء •

ان ر• ب • سيرجانت ، الذى يشغل فى جامعة كمبردج كرسى اللغة والحضارة العربية ، الذى أسسه توماس آدمز ملأ جزئيا هذه الفجوة ببحث هام أمام اجتماع اللجنة الدولية للتاريخ البحرى عنوانه « القانون البحرى العرفى للسواحل العربية (بيروت سبتمبر ١٩٦٦) » • ومن بين مجموعة من الوثائق جمعها عن المجتمعات البحرية لشبه الجزيرة العربية لخص وثيقة قيمة ومختارة عن « القانون العرفى المنظور للغاية والمعقد لدرجة كبيرة الذى ينظم العلاقات بين البحارة والصيادين » ، وكذلك بالنسبة لأوجه أخرى مثل « فن الملاحة والتطبيعات المحلية لطريقة ارشاد السفن عند دخولها أو خروجها من الموانىء الذين يجهزون السفن ، والوسطاء والنظام والنول والتعويض عن تحطم السفن ، وعمليات الانقاذ وحقوق الصيد وغير ذلك • وتشكل الملاحظات التى جمعها الكاتب حتى الآن انجازا قيما ، لفهم المعطيات التى تقومها النصوص الكلاسيكية القديمة ، وحتى اذا كانت تستند الى الاستخدامات المعاصرة فانها تبتعد قليلا عما تستنتجه من الدراسة المقارنة لهذه النصوص القديمة •

يبقى وجه هام علينا أن نستكشفه فى هذا المجال البحرى وجه ظل يهمله الباحثون وقتا طويلا • اننى أود أن أتحدث هنا عن معتقدات بحارة جنوب شبه الجزيرة العربية فى الماضى وفى الحاضر أيضا ، اننا كثيرا ما نجد تلميحات متفرقة عن هذا الموضوع فى الوثائق المنشورة وغير المنشورة ، ذات المصدر العربى (روايات من جنوب شبه الجزيرة العربية ، وأساطير لأبطال وأولياء وفتاوى ، وغير ذلك) ، كما نجدها ايضا فى دراسات الباحثين الذين درسوا الكثير من هذه الوثائق فى هذه

المناطق البحرية ، بيد أن كل هذا لايكون دراسة متكاملة ، مع أن المادة غنيه انه بسبب المخاطر التى تنطوى عليها وظيفة البحار كهجمات القراصنة والقتال مع البرتغال ، والصراع ضد العناصر المعادية ، ومكائد البحر الكثيرة ، والأمراض ، يلجأ هؤلاء الملاحون العرب ، مثلما يفعل جميع ملاحى البحار فى العالم ، الى شتى الممارسات للتخلص من مساوىء هذه الوظيفة مثل الالتجاء الى الأولياء لحمايتهم . والى الأحجبة والنذور · ان الفولكلور البحرى فى هذا المجال لاينفد ، وينتظر أيضا من يؤرخه ·

٥ ـ تأثير جنوب شبه الجزيرة العربية على البلاد الواقعة على شواطىء المحيط الهندى

على الرغم من فقر حضرموت ، وضعف كثافة سكانها ، فان هذا البلد بفضل هجرة أهله نجح فى أن يلعب دورا بارزا من النواحى السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعيه فى البلاد الواقعة على شواطىء المحيط الهندى ، وذلك قبل مجىء الاستعمار الأوربى ·

ولا يتفق الكتاب جميعا بشأن أسباب هذا الوضع المميز · فيرجع مارتن وترمنجهام فيما يختص بافريقية الشرقية ، وفوربس فيما يتعلق بجزر المحيط الهندى الأوسط ، ورافلس وفاندركرويف فيما يختص بجزر الهند الشرقية الهولندية ، هذا التأثير الى دخول الاسلام الى هذه البقاع ·

وقد استطاع الحضارمة أن يثبتوا دعائم الاسلام على المذهب الشافعى فى هذه المناطق ، وذلك بفضل روابط وثقتها أواصر المصاهرة مع الأسر المحلية ، وبفضل ثرائهم وسلطانهم الذى لا ينازع فى جميع المسائل المتعلقة بالدين الاسلامى ، فقد كانت لهم الهيمنة على مراكز التربية الاسلامية ، والطرق الصوفية ، والشعائر الخاصة بالأولياء ، وتفسير الشريعة ·

وعلى العكس من ذلك وجد بعض الكتاب ، من أمثال فاندنبرج وفت الهولنديين ، أن التعليل الدينى غير كاف . وذكر هؤلاء أن الأهالى فى عدد من البلاد الملحقة بجزر الهند الهولندية حيث كان تأثيرهم عميقا للغاية ، ظلوا على وثنيتهم ، أو لم يتأثروا بالدعوة الاسلامية ، وقد يرجع نجاح المستكشفين من جنوب شبه الجزيرة العربية وسط المجتمعات التى لا تشاركهم دينهم الى عوامل أخرى ، كمقدرتهم الدبلوماسية ، وتضامنهم الجماعى ·

واذا أكدنا كذلك دور الحضارمة بصفتهم ممثلى الحضارة فى محيط جنوب شرق آسيا فان بعض الكتاب يبدون متحمسين الى جانب العرب أكثر منهم الى جانب أهل الغرب ، وذلك على أساس الاعتبارات التالية ، وبوجه خاص بالنسبة للعلاقات بين جنوب شبه الجزيرة العربية وافريقية الاستوائية ·

١ ـ يبدو أن ب · ج · مارتن ، ر ر · ب · سيرجانت وترمنجهام ، ولندون ماريس وشتيك ، و·ج· س·ب فريمان جرنفيل ، وجان كنابرت ، وكركمان ،

وكثيرين غيرهم ، يأخذون بما ذكره فيرالن من أن ما هو طيب وخير جاء من آسيا إلى افريقية لا العكس « في افريقيا لاجديد Ex Africu nihil unquam novum»

وبمعنى آخر كما يذكر باختصار ف . ف . ماتفيف ومؤرخون آخرون من افريقية . أن الفكرة العامة هي أن الحضارة السواحليه التي نبتت على شواطىء افريقية الشرقية قد أدخلها المهاجرون الذين جاءوا من الشرق الأوسط ، أى العرب والفرس ، الذين كانوا المشيدين للمدن ، والحامين لدين الاسلام ، ولثقافة عربية فارسية أعلى من الثقافة الافريقية المحلية ، وعلى الجملة فان الأفارقة أخذوا أكثر مما أعطوا ، ولعبوا دورا سلبيا في هذه القصة .

ان هذا الرأى ليس جديدا ، اذ يوجد في عدد من الروايات المختلفة ، وهو رأى لايزال مقبولا على نطاق واسع حتى يومنا هذا .

٢ ـ وعلى كل حال ، وفي ضوء البحوث الحديثة عن المجتمعات البدائية لافريقية وماليزيا ، فان هذه الرؤية الخاصة بالانتشار ذى المغزى الفريد للثقافة العربية أو الفارسية موضع خلاف مستمر .

فقليل جدا من مهاجرى جنوب شبه الجزيرة العربية والفرس قد رحلوا بعائلاتهم ، كما أن الجماعات التي هاجرت لم تكن كثيرة العدد ، فضلا عن أن اندماجها ، كما يبين في عقود زواجهم من المواطنات ، كان اندماجا سريعا .

ان بعض الأسر التي نشأت في جزر كوموريس على طول الساحل الشرقي لافريقية ، أو في جزر ماليزيا ، على عكس الفكرة السائدة عامة ، ليست من أصل عربي أو فارسي ، بل هي بصفة رئيسية أسر افريقية أو مالبزية ، كما أن الحضارمة لم يكونوا هم الذين أرسوا قواعد الحكم في هذه المناطق ، وانما اغتصبوها فحسب . وفيما بعد وعلى أساس اعطاء شرعية لسلطانهم ، تركوا أساطير مبهمة تنتشر ، أساطير جعلت الشك يحوم حول أصول هذه الامارات المحلية .

ان الموضوع الذى لم يدرس قط دراسة جدية ، لأنه لم يبد مستحقا للانتباه ، هو تأثير الحضارات المتاخمة للمحيط الهندى على جنوب شبه الجزيرة العربية ، وذلك في جميع أوجه وجودها المادى والروحى .

٦ ـ الموازنة الانتقادية
لهجرات شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية أو الحضارمة

يبدو أن وجود أدب حضرمي باللغة العربية عن التأثيرات السلبية لموجات الهجرة المتعاقبة قد أفلت ، ربما كلية فيما أعلم ، من اهتمام الباحثين الذين درسوا تشتت شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية ، وما حدث من تطور في حضرموت عقب هذا الخروج المتكرر ، وربما نستثنى من هؤلاء ب . ب . سيرجانت .

وثمة بحثان مفصلان : يحمل أولهما عنوان « الحياة السعيدة بحضرموت » (سنغافورة ١٩٥١) ، والثاني « خواطر سانحة وراء نصيحة » بمجلة « الرابطة العلوية » ٧ ، ٢ : بتافيا ١٣٤٨ هـ (١٩٧٠ م) ص ٢٥٢ ـ ٢٧٥ ، وكذلك مقال

للصحفى كرامة بلورام ظهر فى سنغافورة بعنوان « الزراعة بحضرموت » ، « الهدى » (١٩٣٣/١٢/١٨ ص ٩ و ١١) ، تعطى الفرصة النادرة للغاية لتكوين فكرة عن الرأى الواضح لبعض كتاب جنوب شبه الجزيرة العربية عن التأثيرات السيئة لتيار هجرة عدد من اخوتهم فى الدين الى البلاد الواقعة فى المحيط الهندى من أجل التنمية الاجتماعية الاقتصادية ، والثقافية ، وتوجيه النشاطات السياسية فى داخل جنوب شبه الجزيرة العربيـــة •

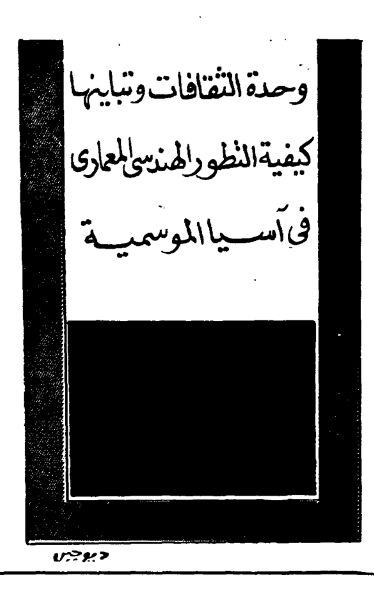
فأولا يحزن هؤلاء الكتاب الخضوع المفرط لوطنهم فى مواجهة المكاسب الناجمة عن هذه الممتلكات البعيدة ، التى تظهر فى صورة تأجير الأراضى الزراعية أو المساكن فى سنغافورة والمستعمرات الهولندية القديمة فى أندونيسيا أو حيدر أباد أو ديكان حيث يؤدى الاتجار فى العقار والأثاث الى خلق طبقة متزايدة من « أصحاب الدخول » • وبدلا من أن تأتى بالرخاء الى الأرض الفقيرة فى حضرموت فان هذا التدفق للثراء الذى لم يسبق له مثيل قد أدى ، فى اتباعه سبيل اللامبالاة ، الى طفيلية ، تفشت فى كل طبقات المجتمع ، فاهملت الانشطة الاساسية للزراعة ، كما تكاثر الصرف ببذخ على بناء القصور ، وتعدد الزوجات ، وغير ذلك من الامور • وعندما نضب معين هذا المورد أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها نجمت عن هذا على الفور مجاعات أهلكت الجزء الاكبر من السكان ، فتردى هؤلاء الى حالة من البؤس الشديد تسبب بدوره فى موجة جديدة من الهجرة فى اتجاه الامارات التى أثرت من البترول •

ومن ناحية أخرى كانت الهجرة هجرة انتقائية ، ذلك ان الذين كانوا يهاجرون كانوا هم أكثر الأبناء موهبة ، وقد أدى هذا بالنسبة لحضرموت الى تخلف بطىء ولكنه مؤكد ، على أساس أن حضرموت مركز ثقافة وحضارة ، وقد أخذت جاذبية الكسب تحول الشباب بعيدا عن الدراسات ذات الامد الطويل ، وفى بلد يجد عظمته فى أعمال الفكر أضحت المادية هى التى تسيطر عليه فى الوقت الحاضر •

أضف الى ذلك أخيرا الخوف من تدخل واحتلال قوات القوى الاستعمارية لارض مقدســة •

ان هؤلاء الكتاب الثلاثة انما يعظون الى حد ما فى الصحراء ، عندما يرون دعوة مواطنيهم للعودة الى أرض أجدادهم ، التى كانوا يعتبرونها جنة الأرض ، وفلسفتهم هى تلك السياسة العتيقة القائمة على الاكتفاء الذاتى ، وقوميتهم تذكرنا بقوميـة موريس باريز •

وليس فى نيتى أن أنتهى الى رأى فى موضوع تدور حوله الخلافات ، وانما أكتفى ببساطة بأن أقدم الى المجتمع الدولى للباحثين عرضا متواضعا ، أهدف من ورائه الى أن أشجع وأعاون ماليا البحث حول تشتت شعوب جنوب شبه الجزيرة العربيـــة ، وذلك بالنسبة لصلته بغيره من التشتتات فى هذا الجزء من العالم ، وأن يأخذ البحث فى هذا المجال كافة المصادر فى اعتباره ، مهما كان أصلهـــا وطبيعتها ، فيقبلهـــا ، ويعالجها ، بالدقة العلمية نفسها ، دون أن يختص بالأولوية فى ثقة عمياء البعض دون البعض الآخر •



د بوجين

من المشاكل الرئيسية (التى تكون أحيانا مشاكل خاطئة أو شبه مشاكل) التى يقابلها علماء الآثار والمؤرخون فى دراستهم للثقافات القديمة ضرورة تمييز وتحديد منابع التصورات ومناهج الفن والصناعة والمؤسسات والأشكال والرسوم والنماذج الخ . هذه المنابع . التى تشكل ، فى لحظة معينة ، عناصر الثقافة نفسها أو عناصر النتاج الثقافى موضوع اهتمامهم . واذا أردنا تحديد المسألة فى اطارها الصحيح فان المشكلة هى ضرورة تحليل تطور التكوين الثقافى الذاتى لموضوع بحثهم . ان هذه الاعتبارات لها أهميتها الخاصة بالنسبة لعلماء الآثار المهتمين أساسا بمجاميع الآثار المادية التى تكون أحيانا غير كاملة . هذه الآثار تكون متبقية من ثقافات وحضارات الماضى ، وتكون مهمة هؤلاء العلماء الرئيسية هى أن يسموا ويعيدوا بناء الهياكل والتطورات التى تكون أساس هذه المجتمعات . ان دراسة التثقيف ــ التغير الثقافى ، الانتشار الثقافى ، « انتشار النزوع ، الاحتكاك الثقافى ، الخ ــ قد كانت من موضوعات الانشغال النظرية والتجريبية بالنسبة لخبراء علم الانسان وعلم الاجتماع منذ عدة عقود ، وكانت موضوع مناقشات استمرت طويلا ولكنها أصبحت مهجورة اليوم تقريبا . ورغم ان العلوم الاجتماعية التى تهتم خاصة بدراسة المجتمعات الحية لها مصطلحاتها

الكاتب : سينيك باندرانايك

ولد عام ١٩٣٨ ودرس فى جامعة سرىلانكا ثم جامعة بريستول واكسفورد وامستردام وحصل على ليسانس الآداب ودكتوراه الفلسفة • له بحث عن التاريخ القديم للبوذية وآثارها وآثار سينهالى وغيرها • يعمل أستاذا مساعداللآثار فى جامعة كيلانيا فى سرىلانكا •

المترجمة : الدكتورة هبة مشهور

مدرسة مساعدة بالقسم الفرنسى بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الموجودة في حديث علم الآثار والتاريخ فان اهتماماتها لاتنطبق من الناحية العملية على هذين المنهجين • فان « نظرية التأثير » ولازمتها (افتراض النزوح) قد سادت ولاتزال تسود الدراسات التاريخية • فليس هناك اذن أى مبالغة فى القول بأن أهم مظاهر دراسة أى مجتمع أو أى ثقافة ماضية هو الاهتمام بالثقافة (أو الثقافات) « الأم » المؤثرة ، او ناحية أخرى البحث عن تحديد « أصولها النزوحية » — ورغم أن هذا يكون صحيحا فى الدراسات الخاصة بالعالم الثالث فان هذه الحقيقة ، كما سنرى ، ليست مقصورة على حالة مرحلة ما قبل التاريخ الأوربية • ان المصادر العلومية المباشرة ، لمثل هذه الدراسات من السهل تحديدها ، فهى توجد أساسا فى الواقع فى الحركة الانتشارية في القرن التاسع عشر ، كما توجد ، مثلما سنرى الآن ، فى الأيديولوجية الاستعمارية •

ان هذه المقالة تسعى لعرض مجموعة مقترحات مخالفة للأفكار السائدة حتى الآن فى مجال الدراسات موضوع الاهتمام هنا • وسوف تتخذ حالة المعمار التاريخى فى اقليم من العالم ، و بالتحديد « أمنية الرياح الموسمية » ، كمثال لتوضيح هذه

الافتراضات ولاعطائها تطبيقا عمليا · سوف ندرس في هذا الاطار الحالة الخاصة لترميم الانقاض الأثرية للأبنية البوذية في سرى لانكا ، وهي احدى مجالات تخصص الكاتبة ·

ان أول مجموعة من المقترحات لها علاقة بما يمكن أن نسميه « **وحدة وتباين الثقافات في آسية الرياح الموسمية**» · **ويقصد** « بآسية الرياح الموسمية » كل المنطقة الممتدة من الهند ومن باكستان من كشمير ومن نيبال في الغرب حتى الصين وكوريا واليابان في الشرق وهي تشمل كل بلدان الجنوب والجنوب الشرقي وشرق آسيا · وهذا لا يعني بالطبع أن آسية الرياح الموسمية تعتبر منطقة مستقلة تماما ، ان هذه المناطق الانتقالية موجودة ومرتبطة ارتباطا وثيقا (ان لم يكن أكثر من ذلك) بالمناطق الانتقالية للأقاليم المجاورة كما هو الحال مثلا بالنسبة للصين وآسيا الوسطى أو وادي الأندوس ومزارع الهضبة الايرانية وما بعدها · غير أن مفهوم « آسيا الموسمية » يعتبر كتقسيم جيو ـ تاريخي ، أكثر من كونه اطارا مرجعيا مريحا · فحين نتكلم عن « وحدة » هذه المنطقة فاننا نشير الى تجانس كيان واحد يمتلك برغم ضخامته طابعا جغرافيا وتاريخيا مميزا · ان نوعية آسية الرياح الموسمية تكمن في تنسيق عدد معين من العوامل وخاصة العوامل التالية :

أ ـ كما يشير اسمها فان آسية الرياح الموسمية اقليم جغرافي خاص ، حيث تتحدد أو تتأثر مختلف المناخات بالرياح الموسمية · ومساحة هذه المنطقة واضحة بجلاء ومعترف بها عالميا من جانب الجغرافيين والمختصين في علم المناخ ·

ب ـ ان هذه هي المنطقة الآسيوية التي تميز اقتصادها أساسا خلال الفين أو ثلاثة آلاف من السنين بكونه اقتصادا زراعيا وذلك عكس الاقتصادات التجارية المتقدمة في آسيا الغربية والنظام الرعوي البدوي في آسيا الوسطى ·

جـ ـ ان آسية الرياح الموسمية قد أحصت خلال هذه الآلاف الثلاثة من السنين أو يزيد ـ كما هو حالها اليوم أكثر من نصف سكان العالم ، فهي أكثر المناطق انتاجا وأغناها في العالم بصفة مطلقة حتى القرن الثامن عشر تقريبا · كما أنها عرفت على مر القرون عدة حضارات متألقة ومتقدمة جدا ·

د ـ ان العلاقات المتبادلة وتفاعلات هذه الحضارة ووحدتها الثقافية والتاريخية في المنطقة لها أوجه متعددة ومختلفة لايمكن احصاؤها هنا · ولكن يمكن توضيحها بفعل أن آسية الرياح الموسمية كمنطقة تطابق منطقة انتشار البوذية · أو يمكن توضيحها أيضا بالقول بسيطرة عدد معين من الأشكال المعمارية ، ذات معنى ، مشتركة بين مختلف ثقافات المنطقة ·

ويمكن أن نعتبر مجموعة هذه العوامل كتعبير عن « الوحدة » الجغرافية والتاريخية المركبة لآسية الرياح الموسمية ·

بالنسبة للتباين فانه يتصل بالمجتمعات والثقافات الخاصة الموجودة داخل هذه الوحدة العريضة • ان الذين يعكفون على دراسة بعض أوجه الحياة أو التاريخ أو البيئة فى هذه المنطقة يجدون انحرافات هامة وتغييرات دقيقة ، كما يجدون اتجاهات مماثلة واضحة واختلافات مرسومة بين مختلف المجتمعات والثقافات فى الاقليم • ان هذا التباين يظهر أساسا من خصوصيات الظروف المحلية والتقاليد القومية من خلال تكوينهم على مر الزمن فى التقاء مختلف الشعوب ومختلف الحضارات بالبيئة المحلية ، ان التقاء الانسان بالبيئة والانسان مع الانسان يحدث ، بلا أدنى شك ، فى كل مكان • ومختلف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى نتجت عن هذا الالتقاء تشكل الجوانب الأساسية والمتميزة لمختلف التقاليد • ولهذا فاننا سوف نعرض فكرة ان الشكل والديناميكية المميزة لكل ثقافة ما هى أساسا الا فعل تكوينها التاريخى الاكتفائى فتنعكس فى شخصيتها التاريخية المعينة • ومن المشاكل الحيوية المطروحة نتيجة لمثل هذه الفكرة (وسوف نستعرض سريعا هذه المشكلة فيما بعد) تحليل التفاعلات الموجودة بين مختلف التقاليد والعلاقة بين المعين والعام • سوف نكتفى الآن بالقول بأن المجموعة العامة لهذه التقاليد المحلية تشكل المجموعة الثقافية لآسيا الرياح الموسمية بكافة كياناتها •

ويجب علينا الآن الاهتمام أيضا بظاهرة أخرى هامة فى سياق الوحدة والتباين هذا ، وهى ظاهرة « التركيز » • هذه الظاهرة يمكن وصفها باختصار بأنها تجمع عددا معينا من التقاليد المحلية أو تطور وانتشار تقليد محلى خاص يستوعب أو يخضع التقاليد الأخرى من خلال تطوره . وذلك لتكوين ثقافة تسمى « ثقافة راقية » • ان هذه الثقافات الراقية هى التى تلعب أحيانا دورا فعالا فى خلق أشكال ومفاهيم جديدة بفضل تركيز الامكانيات الانسانية والمادية التى تجندها لذلك • وتتبنى أو تكيف الثقافات الأخرى هذه الاختراعات أو التجديدات كى تشبع احتياجاتها الخاصة أو كى تحل المشاكل الخاصة بتطورها التاريخى •

ان هذه المقترحات المعروضة هنا بشكل مبسط وناقص تطرح ثانية للبحث بعض القضايا الرئيسية التى يرتكز عليها جزء كبير من البحث العلمى لدراسة الآثار والتاريخ فى المنطقة التى تشغلنا •• وهذه القضايا الرئيسية معبر عنها بطريقة واضحة جدا ومختصرة من خلال وجهتى النظر المعروضتين فيما بعد • ان هذين المقطعين القصيرين مأخوذان من منشورات حديثة نسبيا ، ويترجمان وجهات نظر مطبقة كثيرا فى مجالات الدراسات المعنية • أول المقطعين مقتبس من التاريخى الفرنسى جورج كودس أحد الزعماء المعروفين « لنظرية التحول الى الهندية » ، ومأخوذ من عمله الكلاسيكى « الأمم المتحولة الى الهندية فى الهند الصينية وأندونيسيا » •

« غير أن الثورات التى كان مسرحها الهند الخارجية لم يكن لها أى صدى فى تاريخ العالم • ان هذا الطابع الاستقبالى تماما للهند الخارجية هو السبب فى بقائها مجهولة طوال هذه المدة •

وجهة النظر الثانية مأخوذة من بحث أعده من عدة سنين جون ايروين في الجمعية الملكية للفنون بلندن باعتباره المسئول عن القسم الهندى فى متحف فيكتوريا والبرت :

« ان مختلف التقاليد الفنية لآسيا لم يكن لها أى جذور مشتركة · ان هذا ليتجلى تماما حين نقارن تقليدين فنيين أساسيين فى آسيا ، فى الهند وفى الصين ، ان فكرة ان ثقافات متباينة هكذا يمكن أن يكون لها أى نموذج مشترك أو أى وحدة فى الاسلوب « هى فكرة غير معقولة تماما » ·

ان اول هذه الآراء ينجم عن وجهة نظر التأريخ الاستعمارى التى ترفض بصفة عامة لأى مجتمع مستعمر أن يكون مسئولا عن تاريخه · مثل هذا المنهج التأريخى لم يكن من الممكن الا ان يكون تعبيرا عن أيديولوجية استعمارية · فقد كانت ترفض للبلاد المستعمرة « امتياز » صنع ماضيهم الخاص للسبب الذى كانت ترفض به لهم حق تقرير حاضرهم · ان هذا المفهوم للتاريخ وهذا البحث التاريخى لم يكن من الممكن أساسا أن يقود الى دراسة نظريه ومنهجية للتباين ، كما لم يكن قادرا على عرض وحدة الثقافات الا فى صور لبعض المفاهيم والأشكال الرسمية · وجهة النظر الثانية تعتبر الوجه الآخر للعملة وتعرض بعض عناصر الانجاه القومى المتطرف أو « التخصصى » (١)· وهى لاترى أيا من الرسوم الأساسية للوحدة التى تظهرها المنطقة · كما أنها لاتتبين التطورات الرئيسية للتاريخ الاقليمى برغم استخدامها للأسلوب الصورى لعزل بعض الظواهر الثقافية السطحية فى محاولة لتعداد بعض مظاهر التباين ·

ان الاقتراحات التى نعرضها فى هذا المقال تستتبع نتائج مختلفة تماما · فنحن نعتقد أنه :

أ ــ يجب اعتبار آسية الرياح الموسمية قالبا ضخما يخرج منه مجموعة كاملة من الثقافات المختلفة والمتوازية ويمكن تصور هذا القالب كأكثر المظاهر أهمية « للوحدة » ·

ب ــ ان التباين ينجم من حقيقة أن الديناميكية الأساسية الحاكمة للتطور التاريخى ما هى الا ديناميكية داخلية فى كل ثقافة ، أى بتعبير آخر التطور الناتج عن التقاء الانسان ببيئته والانسان بالانسان فى اقليم تطور هذه الثقافة ·

---

(١) وهى بذلك تعكس رد فعل مفهوما من قبل التاريخ الاستعمارى · ومن ناحية اخرى تعكس اتجاه المتخصصين الى رؤية التفوق والاهتمام الخاص بمجال تخصصهم مع تجاهل للاشكال فوق الثقافية الموجودة خارج مركز اهتمامهم · من الجائز أن هذا لا يعتبر امانة تجاه ايروين ــ الذى تكن له اعجابا لا تنقصه فى شىء الملاحظة التى اجريناها الآن ــ فى عرض تعليقه خارج سياق الكلام كله ، ولكن ليس هناك شك فى أن الخطأ فى الأسلوب النظرى فى التقاليد الانجليزية والانجليزية الاستعمارية للأبحاث فى العلوم التاريخية والاجتماعية قد شجعت ثانية هذين الاتجاهين المشار اليهما ·

ج ـ هذه الديناميكية الداخلية تستخدم ثلاث طرق على الأقل للتنمية متصلة فيما بينها وأحيانا متلازمة : (١) التنمية العضوية ، فى كل ثقافة ، للأشكال والمفاهيم التى تملكتها من قبل ، (٢) اختراع وابداع أشـكال ومفاهيم جديدة تبعا لتجربتها الخاصة ومواردها الخاصة ، (٣) اقتناء وتكييف أشكال ومفاهيم متطـورة فى ثقافات مشابهة ومتقدمة فى بلاد مجاورة ، وذلك تبعا لاحتياجاتها وقدراتها الخاصة •

هذا الطريق الأخير للتنمية ـ وهو يكون مستوى آخـر « للوحدة » ـ هو فى الحقيقة ما يسمى عامة « بالتأثير » ، وقد نتج عنه « التطور الى الهندية » ، « التطور الى الصينية » ، الخ • ان هذا المفهوم المتأثر مبنى على تصورات انتشارية أصبحت أخيرا انتشارية سرية (غامضة) • هذا المفهوم كان له أهمية رئيسية فى الأبحاث الأثارية والتاريخية الاستعمارية • لقد كانت الدراسات التاريخية الاستعمارية سجينة فكرة الاستعمار عن نفسه الذى كان يتصور الثقافة والحضـارة منبثقة من منبـع رئيسى وناشرة للأنوار للشعوب البعيدة ، والمتخلفة فى الظلام • مثل هذه الدراسات قد رفعت وجهة النظر هذه الى درجة المبدأ التاريخى المطلق والرئيسى • وقد تفرع هذا المبدأ تحت تأثير عشرات التماثيل والاثباتات والدلائل ، وتبعا لذلك تكون محسوسة فى مجالات أخرى عديدة •

ان « نظرية » التأثير هذه كانت تضع منطقيا الديناميكية الأساسية لتطور المجتمع خارج هذا المجتمع • فكانت تخلط أحيـانا أخرى طرق التنمية ـ تطور الحصـون والاستيعاب حيث يكون العامل الاساسى هو ديناميكية « **المجتمع التى يستعير** » بدلا من « **المجتمع التى يستعار منه الشكل أو المفهوم** » ـ بتطور رابع يمكن وصفه بأنه فرض مفروض أو مصطنع ، أو استيراد أشكال ومفاهيم ليس لها علاقة وثيقة بديناميكية ذات معنى للثقافة المستقبلة • ان المصير التاريخى لهذه الأشكال والمفاهيم المفروضة أو المستورده هو أن تتقهقر ثم تختفى أو أن تستوعب وتكيف آنفا •

ان كل ذلك يمكن أن يظهر كموضـوع فى التجـريد • ولكن مجموعتنـا الثانية للمقترحات ستكون أكثر تخصيصا وأكثر وصـفا • حين نلاحظ المعمار الرسـمى والتاريخى لاقليم آسيا الرياح الموسمية ، هذا المعمار الدينى أساسا أو الملكى ، فنحن نجد « أسلوبين » أو « طريقتين » متباينتين وأساسـيتين للبنـاء • هذان الاسلوبان يتميزان بمواد البنـاء المستخدمة وبطرق البنـاء مثلما يتميزان بصفاتهما الشكليـة وطابعهما الاسلوبى • فنرى من ناحية « هياكل معمارية تماما » ، محتوية على انشاءات علوية كاذبة معمارية (١) مثل المعابد الهندية ، أو المعابد المعمارية للصين وكوريا ، وسلسلة محدودة من المعابد المماثلة والمعابد الأبراج فى أندونيسـيا وفى فيتنام وفى

---

(١) نقصد « بكاذبة معمارية » ان هذه الانشاءات العلوية تخدم وظيفة معبرة وتذكارية أكثر منها وظيفة معمارية • فهى تحتـل الفراغ مثل النحت أكثر من كونها تحتويه • وهكذا فان المعـابد المعمارية لها أشكال فوقية يمكن أن تتشكل بتنوعات كثيرة جدا من الأشكال والحدود لدرجة أنه فى بعض الأحيان تطغى الأفكار النمطية تماما على المفهوم الهندسى •

الكمبودج ولاوس وبيرمانيا وتايلاند وبصفة هامشية فى سرى لانكا (١) هذه الانشاءات جميعا تشكل طريقة هندسية مميزة يمكن ان نسميها « الاسلوب المعمارى » • ومن ناحية أخرى نجد انشاءات ذات « هياكل خشبية » أو انشاءات مختلطة بمعنى أن تكون الهياكل الخشبية على أساسات معمارية مغطاة عادة بسقف ؟ •

ومن أشكال فوقية هندسية أصليـة مألوفة تمـاما لدينـا فى التقاليد الصينيه والكورية واليابانية ، ولكنها فى الحقيقة تكون عادية أكثر مما نتصور ، وتمثل التغاليد المسيطرة لعدة ثقافات فى اقليم آسية الرياح الموسمية وخاصة فى سرى لانكا والساحل الغربى للهند (كيرالا ، شمال وجنوب كندا ، ساحل كونكان وجوا ، الخ) ، والنيبال وغالبا كشمير فى الماضى وحتى الآن فى بعض مناطق الأقليم الأدنى للهمالايا فى الهند ، والى هذا يضاف بالطبع جميع البلاد وجميع التقاليد لأسيا فى الجنوب الشرقى •

ان توزيع هذا الشكل الأخير المختلف تماما من حيث الطابع الهندسى عن الاسلوب المعمارى يطابق تقريبا اليوم بعض الأجزاء الرطبة لأسية الرياح الموسمية ، وأيضـا ، بصفة عابرة ، بعض الثقافات الأساسية المنتجة للأرز والمستخدمة للخيزران • ان هذه التطابقات ليست طارئة • انها تشير الى ان تفوق أسلوب أو شكل هندسى خاص محدد أو معين فى كل ثقافة يتأثر بعوامل البيئه أولا ، وبالتقاليد القديمة الأهليـة للبنـاء وبالاحتياجات الاجتماعية والتقانية المحلية ثانيـاـوبالعوامل الثقافية مثل الافكار الدينية والهندسية « المستوردة » • وبالرغم من عـدم وجـود أى فرق جوهـرى بين هذين الاسلوبين فيما يتعلق بوظائفهما الاجتماعيـة أو الدينية أو الرمزية فان التمييز الهندسى بينهما جوهرى وقادر على التميز والتصنف لا من ناحيـة الصـفات الشكلية فقط ولكن أيضا بالنسبة للمصادفة الجغرافية والتاريخية • والجدير بالملاحظة على أى حال هو المتوازيات والتشابهات المدهشة الموجودة « بداخل » كل هؤلاء الأشكال •

فلنفحص الآن بعض نماذج البنـاء المميز للمنطقة على ضـوء المقترحات المذكورة آنفا • وبدون مناقشة ، فان أكثر الأبنية اثارة للدهشة بين الأشكال الهندسة التقليدية فى آسية الرياح الموسمية هى مختلف نماذج الأبراج والمعابد ، والأبراج دائما مرتبطة بأهم المؤسسات فى التكوين الدينى • ان الأمثلة المتصـلة بالنموذج المعمارى تتحدد دائما فى معابد « سيخارة » فى الهند ، وفى المعابد الصينية المعمارية فى الصين وفى كوريا فى الهياكل أما الأبنيـة الخاصـة التى ترجع الى فترات تاريخية ضيقة (٢) فى

---

(١) مثلا نصب يافا الوسـطى فى اندونيسيا ونصـب دونج دوينج ومسى ـ مسـون لانجكور فى الكامبـودج وبعض النصـب المعمارية فى بارجان فى بيرمانيا والفرابرانج ، والانشاءات العلوية للمعبوب والبراسات فى تايلاند •

(٢) توجد فى بعض البلاد ، حيث تقليد الابنية الخشبية مسيطر عموما ، لبعض فترات قصيرة نسبيا شيد خلالها عديد من الابنية الهامة المعمارية • هذه الظاهرة تكاد تكون مرتبطة بعصور الرخاء الاقتصادى الكبير حتى تم تبنى الأفكار « المخالفة » المستوردة على نطاق واسـع وتم تطويرها فى نمـاذج محلية مميزة •

أقاليم أخرى مثل بلاد آسيا في الجنوب الشرقي وسرى لانكا والنيبال • في الحالتين الاخيرتين نعنى أساسا أبنية من النموذج « المستورد » • غير أن الأبنية ذات الهيكل الخشبي والمعمارية منتشرة جدا في كل الأقاليم ، فهي تمتد من المعابد الصينية الخشبية التاريخية والكلاسيكيه في اليابان الى المعابد الأبراج ذات البناء المعقد مثل « الميروس » الموجود في قرى بالى في أندونيسيا • هذه « الميروس » والمعابد والأبراج الخشبية في النيبال أو سرى لانكا تعطينا فكرة عن المجال الجغرافي الواسع لهذا النموذج في البناء وتعطينا أيضا فكرة عن النوع في الأشكال المحلية الممكن تواجدها في داخل مناطق ثانية لها نموذج البناء نفسه • ومما يلفت النظر أيضا التجانس النسبي لهذا النموذج مع التنوع الكبير من ناحية الاسلوب والطابع في البنايات المعمارية المناظرة •

ان الأبنية المشيدة على مسطح دائري أو متعدد الزوايا أقل وجودا ولكنها ملحوظة وتحتل مكانة خاصة جدا في عدد معين من التقاليد في آسية الرياح الموسمية • وأشهرها وأعظمها - في فئة الخشب ، والخشب هو المعمار ، معبد السماء في بكين الذى يمكن أن تقارن به من ناحية جمال التكوين بعض « سريكويل » كيرالا وما تبقى من معابد ستوبا الأقدم كثيرا في سرى لانكا ويوجد أيضا في كيرالا نسخة نادرة ومحفوظة جيدا لمعبد دائرى معمارى ، في حين أن التنوعات المشابهة والمتوازية لبنايات مشيدة على مسطح متعدد الزوايا - يكون عادة مثمن الزوايا - خشبية أو معمارية عادية في تقاليد آسيا الشرقية والجنوبية - شرقية والجنوبية •

ان نموذج « بيت الصور » له تصور هندسي مختلف تماما • ان هذا النموذج منتشر جدا في كل آسيا الجنوبية والجنوبية الشرقية ولكنه تطور في الهند حيث يتحد مع البرج ومع المعابد الأبراج ليشكل رسما كلاسيكيا للمعبد الهندى •

ان أكثر نماذج المباني اثارة للاهتمام وأكثرها فائدة للمقارنة التاريخية بين الأقاليم هو المنزل أو الصالة الكبيرة المستطيلة ذات الأشكال الاكثر تطورا التى ترجع الى طريقة البناء بالخشب • فبكل تأكيد يتعلق الأمر هنا ، بأقدم التصورات الهندسية وأبسطها المستمدة بدون شك من المنازل السكنية النموذجية للأقليم • ونلاحظ في هذه التغيرات سلسلة من التشابهات والتباينات ، ولكن هذا الشكل البدائي يظهر في مختلف التقاليد • اننا نجد اذن أشكالا عديدة محلية مرتبطة في جميع الأحوال بالتقاليد المحلية للبناء ومرتبطة فيما بينها في مناطق عديدة دون - الاقليمية كما هو الحال بالنسبة « للتيان » الصيني « والكوندو » الياباني أو « البوت » « والفيهارا في تايلاند وكمبودج ولاوس ، وبدون شك لايوجد أى نموذج آخر للبناء يظهر بهذا الوضوح رسوم الوحدة والتباين الموجودة في هندسة الخشب في آسية الرياح الموسمية•

ان هذه الاعتبارات مداها أبعد حين تطبق على مشكلة أثرية أو تاريخية محددة ، فلنأخذ مثلا المحاولة التى قام بها علماء الآثار (بالاستعانة بكمية كبيرة من الاحتمالات) لاعادة بناء الشكل الهندسى والأشـــكال الفوقية المختفية فى المبـــانى المكتشفة فى التجمعات الرهبانية المتهدمة من الفترة التاريخية الأصلية لسرى لانكا (فترات أنورادابـ بورا وبولوناروفا الممتدة من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القـرن الثالث عشر بعـد الميلاد) • ان هذه المحاولة ليست مجرد تمرين للترميم ولكنها ترمى الى تحليل وتفسير طابع التقليد السنجالى وتعريف أصل تشكيله كى تسمح لنا بمقارنات بين هذا التقليد والتقاليد المماثلة أو المتوازية فى منطقة آسية الرياح الموسمية •

ان الهندسة الرسمية لسرى لانكا ، من العصر قبل المسيحى حتى العصر الحديث تتكون تقريبا من أبنية خشبية وخشبية معمارية • ان الجزء المعمارى المسطح المستخدم فى الأساسات والقواعد ـ قد اختلف تبعا لعوامل مثل الوظيفة الاجتماعية والطابع المدنى أو الشعائرى والوظيفة الهندســية والتكاليف والأذواق الســـائدة والمواد المتوافرة الخ ، وذلك باختـلاف الأزمنة ومختلف نماذج المبـانى • بالرغم من ذلك فان العناية تحتفظ بطابعها المميز ـ خشب ومعمارى ـ حتى حين يكون العنصر المعمارى هو السائد ، وذلك بفضل سطحها الهام ذى الهيكل الخشبى والمغطى بقراميد ، وبفضل استخدام الأعمدة الخشبية والكمرات •

بقدر ما يمكننا أن نحكم على هذا الموضوع فان هندسة عصر الأنارادابورا (من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن العاشر بعد الميلاد) ترجع كلها تقريبـــا الى هذا النموذج • ان بقايا القرن الخامس بعد الميلاد المعروفة لدينا اليوم هامة بدرجة تسمح بدراسة مفصلة ، كما أننا نتحكم أيضا بقدر معين من المعطيات المادية والأدبية (ومعطيات مستمدة من تحقيقات لعلماء الآثار تدل على عمق الطبقات المتتالية لأبنية تمتد على عمق عدة أمتار تحت مستوى السطح) تؤكد لنا أن الاستمرار فى التقليد يرجع الى العصر السابق للمسيحية • ان آثار السطح وباطن الأرض مباشرة في أناتورادابورا وبولوناروفا وأماكن أخرى يمـكن تأريخها تقريبا بالقرن السابع والثامن حتى القـرن الثالث عشر لتكون من أبنية ذات أعمدة وقواعد معمارية • ان القواعد تكون عادة مســـطحات من التراب المدكوك مغطاة بمعمار من القوالب • وترتفع أسوار سميكة من القوالب فوق هذه المسطحات من الأساس حتى ارتفاع الطابق الأسفل • فى البداية لم تستعمل الأحجار الا نادرا وخاصة فى الدرجات والمداخل واستخدامات أخرى من هذا النوع • فى بعض الأحوال النادرة تحل الأحجار محل القوالب تماما لأعمال الأساسات وجزء من الحوائط•

وفى كل مكان تقريبا تكون الأعمدة من الحجارة ولكن يرجع تاريخها بدون شك لفترة زمنية قريبة حتى تحل محل الاعمدة الخشبية البدائيه • الى جانب بعض الاستثناءات فلا ترتفع أى من الهياكل الموجودة ، مثلما نرى الآن أكثر من مستوى انطابق الأسفل الذى يحدد حدود القواطع المعمارية للأبنية • ان الأبنية العليا المختفية كانت من الخشب وبعض مواد البناء الأخرى فى حين أن السطح مغطى بقراميد • ان المسامير والمشابك الحديدية المستعملة فى البنايات الخشبية مع الأعمدة المنقورة حاملة الكمرات وكميات كبيرة من القراميد هى كل ما تبقى من الأدوار العليا والأسقف •

ان اعادة بناء هذه النماذج انعليا المختفية عمليـة أساسـية للتفسير التاريخى للهندسة فى سرى لانكا ، ويجب أن ترتكز على ثلاثة نماذج من المعطيات • أول كل شىء الشهادة الآثارية المستمدة من الأنقاض المادية المناقشة فيما سـبق • وثانيا التوثيق الضعيف الآن والمكون من معطيات أدبية ومعطيات مرئيـة مثـل بعض التصورات المنحوتة فى الصخر فى أنورادابورا ورسـومات فى بولوناروفا ومجموعة كبيرة لنماذج هندسية موجودة فى الرسومات الحائطية من عصر كاندى المتأخر (القرن السابع عشر ـ القرن التاسع عشر) • ثالثا مقارنة التقاليـد الحية القابلة هى نفسـها للتصنيف المتطور • وأهم هذه المصادر هى الهندسية العائليـة البسيطة للقرية التى تكشف عن وفرة مذهلة للتنوعات الشكلية • ان هذه الهندسـة قد كانت بلا شـك هى المصدر الرئيسى للتصورات المختلفة التى تطورت . وهى تعتبر عاملا حاسـما لأصالة التقاليد المحلية وتباين الأساليب القومية مع بقائهـا من عناصر القالب الموحـد الذى سـبق الكلام عنه • ان هذه التقاليد الشعبية للبناء تكون أحيانا مخلفات مراحل بدائية جدا للنشاط الهندسى للانسان وتحتفظ حتى يومنا هذا بالتصورات والخطوط النموذجية الأصلية الموجودة فى أساس التطور الهندسى ذى الطابـع الرسمى • هذه العلاقة بين الهندسة الوطنية والهندسـة الرسمية مبينة بوضـوح فى معابد القـرى والتطورات الأكثر طموحا لعصر كاندى الذى احتفظ بجزء كبير من خرائط ومناهج بنـاء الأبنية الخشبية فى التقاليد القديم لسرى لانكا • ان ترميم المبانى المتهدمة فى عصر أنارادابورا كان قد ارتكز على تقارب مختلف خطوط البحث • مما يؤكد أن الأسـلوب الهندسى السائد فى هذا العصر كان هو أسلوب البنـاء الخشبى أو البناء المختلط من الخشب والمعمار ، وانه كان النسخة المحلية لتقاليد مماثلة فى أماكن أخرى من آسـيا الرياح الموسـمية • ان آثار العصر التـالى ، عصر بولوناروفا (القرن الحادى عشر ـ القـرن الثالث عشر) ، تحتوى عـلى عنصر معمارى هام ـ من الحجر ولكنهـا تعتبر امتـدادا مباشرا لهندسة الأنورادابورا بغض النظر عن بعض الاستثناءات •

ان المبانى المتبقية من القرون الرابع عشر حتى الثامن عشر ومن التقاليد الهندسية الحية للقرنين التاسع عشر والعشرين توضح امتداد هذا الاسلوب فى البناء الخشبى أو فى الخشبى المعمارى الذى شاهدناه فى أنورادابورا وفى بولوناروفا . ومقـارنة المبانى الاقدم بالمبانى الأحدث تمكننا من اعلاة بناء وتفسير المبانى الاولى وفهم الاصول التاريخية للمبانى الثانية .

ان أكثر ثلاثة أبنية مميزة فى عصر الانارادابورا هى : معبد ستوبا أو فاتاداجا . و « بيت الصور » أو بيليماج ، والمقر الرهبانى المستطيل أوباسادا ، والثلاثة تتبع نماذج آسية الرياح الموسـمية المذكورة آنفـا . من الواضح اليوم انه بالنسبة لهذه النماذج البنائية المميزة فالنماذج التى يمكن مقارنتها بها موجودة فى مجـال الأبنية الخشبية والخشبية المعمارية فى التقاليد الملحقة ، ونتيجة لذلك فان دراسة واعادة بناء مبنى ذا رسم دائرى ، مثل الفاتاداج فى سرى لانكا ، يجب أن تأخذ فى الاعتبار منذ البداية هياكل مثل السركويل الدائرى فى كيرالا بأسقفها البسيطة أو المزدوجة ومعبد السماء فى بكين . كذلك فان الدراسة المفصلة لنماذج الأبنية المحلية الموجودة حتى الآن من وجهة نظر الرسم والطابع الهندسى ووجهـة نظر مناهج البنـاء المسـتخدمة لتحقيقها يجب أن تتمشى مع دراسة المواد الآثارية كى يمكن تحديد الصـفات العامة للأبنية التى يعاد بناؤها مع دراسة الصفات المميزة . ان الأهمية التاريخية لمثل هذه المناهج هى اتسامها بقدر أكبر من الدقة الفنية لعمل اعادة البناء . كذلك فانه يحدد الطابع المميز للتقليد السنجالى وتحديد مكانه فى قالب آسية الرياح الموسمية .

اذا كان التقليد الهندسى السائد فى سرى لانكا هو البنـاء الخشبى أو البنـاء المختلط من الخشب والمعمار فبرغـم ذلك قد وجـد البلد نوعان آخـران من النماذج والأصناف للبناء يرجعان الى الطريقة المعمارية أو يوجدان فى مكان ما بين الاسلوبين . وأصل وتطور هذين النموذجين ومكانهما فى هندسة سرى لانكا له معنـاه التاريخى الهام . أول النمودجين يتكون من مبان مبنية بمعمار الحجر كلها ، وأمثلة هـذا النموذج نادرة جدا . والموضوع هنا يرجع بوضوح الى استيرادات تمثل احدى مدارس هندسة معابد سيخارة فى جنوب الهند . وفى أغلب الأحيان من السهل التعرف على المدرسـة الكبيرة أو المدرسة الريفية للهند الجنوبية التى يرجعون اليها . ولكن فى حالة أو اثنتين يمكن اكتشاف خلط اختيارى لعدة مدارس أو « ريفية أهلية » تدل على أن عنصرا ديناميكيا محليا قد تفاعل حتى فى حالة الأشكال المستوردة .

النموذج الثانى ، برغم ندرته ، مثير للاهتمام أكثر من الناحيـــة التاريخية . ويتكون من هياكل مبنية بالقوالب فقط • وهنا قد أخذت الأمثلة المستوردة والنقوش الزخرفية واستوعبت على مراحل عديدة من تطور الهندســـة المحليـــة • فمثـــلا معبد توباراما فى بولوناروفا ، وهو بناء من القرن الحادى عشر والثانى عشر له مسطح فى الأرض يندرج تحت الأمثلة النموذجية لأنورادابورا ــ وقاعدة ذات نتوءات ترجع الى التقاليد البوذية القديمة للهند (مرة أخرى عن طريق أنورادابورا) وبناء فوقى يعتبر تقليدا واضحا أو نقلا دقيقا لأسلوب الهند الجنوبية •

يوجد تنويع هام لهذا النموذج الأخــير ، وهو المبانى ، حيث تستخدم فى بنـــاء الأسقف المقوســـة ، فى حين أن البناء الفوقى للسقف كان فى الغالب بالخشب ومغطى بقراميد تبعا لصفات الاسلوب القومى • هذا هو الحال مثـــلا بالنسبة للمعبد الضخم لانكاتيلاكا فى برلوناروفا المبنى فى القـــرن الثانى عشر • فقد أعيـــد بناؤه على أساس تكهنات مبنية على أمثلة الجنوب فى الهند وأيضا بالرجوع الى محراب توباراما الأكثر قدما ، وقد جاء ذكره آنفا • ولكن ربما كان من الأجدر عمل مقارنة مع مبنى آخر من هذا الصنف وهذه المقاييس ، مبنى فى القـــرن الرابـــع عشر ، هو معبـــد لاكاتيلاكا لأودونوفارا بالقـــرب من كاندى • ان البناء الفوقى لهذا المبنى قد أعيد بناؤه فى عصر كاندى ، وقد ضم نموذج السقف المحلى ذى الهيكل الخشبى والغطاء بناء بالقوالب •

ان أصناف المبانى المختلفة التى تمت مراجعتها هنا تمثل تقريبا بطريقة كاملة كل سلسلة الأســـاليب وطرق البنـــاء الموجـــودة فى سرى لانكا • وهذا ليس للفترة التاريخية البدائية فقط ، ولكن بالنسبة لجميع الفترات الأخرى حتى العصر الحديث ، وهى سلسلة تمتد من الأبنية الخشبية ذات العامل الأدنى المعمارى مثـــل مبانى عصر كاندى ، حتى الأبنية الضخمة المشيدة كلهـــا بالحجارة • بين الاثنين يوجد مبان مثل مبانى أنورادابورا المشـــار اليها آنفـــا ، وهى مزودة بحوائط معمارية حتى مســـتوى الطابق الأسفل وأبنية فوقية خشبية ، ومثل معبدى لانكاتيلاكا اللذين تحدثنـــا عنهما حيث يسود المعمار سقف ذو هيكل خشبى مغطى بقراميد ، وأخيرا أبنية بناياتها الفوقية بالمعمار أيضا ــ ولكن القوالب فيها أكثر من الحجارة •

ان الفرق الأساسى من ناحيـــة الاسلوب الهندسى يكمن فى طبيعة السقف الذى يعطى المبناء طابعه المميز فالنموذج ذو السقف فى عصر كاندى له تصـــــور رســـــمى ومتخصص ولا يوجد الا فى اطار هندسى تقليدى لمبان دينية أو ملكية ، ولكنه بالرغم

من ذلك متأصل فى الأنظمة الريفية • وليس هنـــاك شك فى أن تطوره السـابق له تاريخ طويل • برغم أن أقدم التحقيقات المحددة التى نمتلكها مستمدة من الرسومات الحائطية للقرنين الثانى عشر والثالث عشر ، فانه يمكننا أن نفترض أن الأبنية الفوقية الخشبية والأسقف بقراميد لعصر أنورادابورا ولها أيضا الطابع نفسه • وليس هناك شك فى أن رؤساء العمل الذين تمكنوا من تصـور المعابد الدائرية ومن اعداد أماكن الاقامة الرهبانية لأنورادابورا قد خلقوا أشكالا متميزة للسقف • ان سقف سرى لانكا يتميز من ضمن ميزات أخرى بانحـدار بسيط أو زاوية مزدوجة مركبة على مخمس تشكيلات الأشكال المركبة أو المسننة أو المتعددة • وذلك تماما مثل الانحدار الخفيف للأسقف الصينية أو اليابانيـة والتركيبـات المتعددة ذات الأجنحة والأسقف ذات الانحدار العميق فى كيرالا •

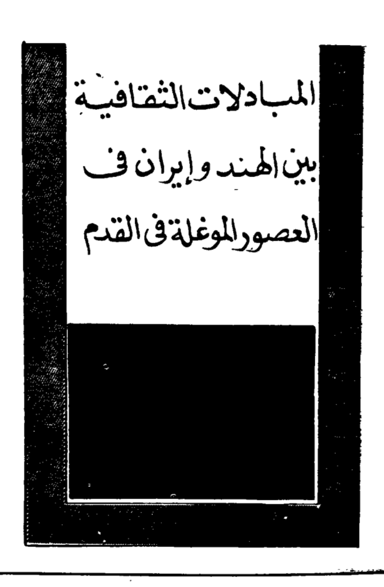
ان التصنيف العام لمختلف نماذج الاسقف واعادة بناء السقف لعصر أنورادابورا له أهمية كبيرة لتعريف التقليد السنغالى وتحديده فى رســوم الوحدة والتباين فى آسية الرياح الموسمية • ان من النتائج التاريخية التى يمكن استخلاصها من ذلك أن أهم النظم الهندسية لسرى لانكا مرتبطة ارتباطا كبيرا برسم أعرض يخص كل آسية الرياح الموســمية ــ التى يتمدد مركزها فى آسـيا الجنوبية الشرقية ــ مثل ارتباط الهندسة الرسمية التاريخية للهند حيث يسود المعمار • ان هذا يقودنا الى افتراض الشك فى المعطيات التقليدية لجزء كبير من البحوث السنغالية الحديثـة فى مادة علم الآثار والتاريخ ، التى تفترض أن التطور التاريخى للبلد كان مرتبطـا بتطور شـبه القارة الهندية •

يمكننا أيضا أن نستخلص نتائج هامة لتطبيق نظرية التنمية المقترحة فى بداية هذا المقال على مختلف أصـناف المبانى التى تم تعـدادها • فهكذا نؤكد أن الابنيـة المشيدة كلها بالحجارة أو بالقوالب هى أكثر الابنية التى يستخدم فيها الرسم الهندسى العام بأشكال وتصورات مسـتوردة • ولكن فى حين أن الأبنيـة بالحجـارة هى أكثر الأبنية المستوردة كلية ، وبدون شك مشيدة فى أغلب الأحيـان بأيدى مهندسـين أجانب ، فان المبانى المشيدة بالقوالب تعتبر محاولات محلية لتقليد الأشكال الأجنبية المستوعبة جزئيا ، أو التفوق عليها • وبرغم أنه لا توجد فروق ذات أهمية بين المبانى بالحجارة والمبانى بالقوالب فان هذه المادة الأخيرة باعتبـارها مألوفة للبنائين المحليين تختلف التصورات المعمارية المرتبطة بها فى مجموعها اختلافا محسوسا بفضل طابعها البنائى فى المثال الأهلى الخشبى • ويمكننا القول بأنها تمثل بطرق كثيرة « الطريق

الرابع للتنمية » الذى نوقش آنفا • ان وجود عدد قليل نسبيا للمبانى الهامة ــ من ناحية الوظيفة ــ ومن ناحية الآثار المتبقية ــ فى هذا النوع ، النادرة ندرتها فى المكان والزمان ، كل ذلك يؤكد هذه الفكرة •

غير أن المبانى الخشبية أو الخشبية المعمارية المختلطة تشكل الجزء الهام من المبانى التاريخية المتبقية لدينا ، وبهذا ترتبط برباط حى مع التقليد • هذه المبانى توضح الطرق الثلاث الاخرى للتنمية • هكذا ، من خلال هذه المبانى ، يؤكد نموذج السطح المتميز جدا والمبادىء الأساسية للبناء وسيطرة وتطور المناهج الأهليـــة والتحديدات المحليـــة • كذلك فان نموذج المبنى الأكثر شيوعا فى أنورادابورا ، « الباســـادا » المستطيلة ، يمثل تطورا لنموذج سكنى محلى جدا (وان كان عالميا) الى مسكن رهبانى متطور • غير أن هنـــاك تصورات هندسية هامة ، مثل معبد ســتوبا الدائرى ومنزل الصور ، تمثل ، فى الغالب . أبنية فكرتها الأساسية مأخوذة من الأجنبى ثم تطورت فى لغة وبهجة التقليد الاهلى • ويمكننا أن نرى نظم التطور مثـــل النقوش الزخرفية والتفاصيل المطبقة على البناء • وهنا أيضا قد تبين أن الحجر ، وبدرجة أقل القالب ، له قدرة استقبالية للافكار المستوردة باســـتثناء أن الزخارف المنحوتة فى الخشب أو المرسومة التى حصلنا عليها لم تكن قديمه بقدر كاف كى تسمح لنا بالتعميمات التى يمكن اطرازها بالنسبة للشكل الهندسى •

وفى تحليل أخــير فان التقليد الهندسى لسرى لانكا يمثل بدون شك تخصيصا مميزا للتصورات الشكلية الموجودة فى كل آســيا الرياح الموسمية • ان فردية هذا الاسلوب القومى تعتبر تاريخيا نتاجا للفاعلية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للشعب فى التقائه بالوســط المحلى وفى ســيادته المكتسبة لظروف وامكانيات هذا الوسط • ذلك فى حين أن تجمع الاتجاه العام للافكار والتجربة الموجودة فى قالب آسيا الرياح الموسمية قد شكل مصدرا غنيا جدا يمكن الاعتراف منه دائما •• ان هذه الفاعليـــة الداخلية وهذا الاطار الدولى ينعكسان فى وحدة وتنوع ثقافات آسية الرياح الموسمية ولقد حاولنا بهذه الدراسة الخاصة وبالمقترحات التى سبقتها المساهمة فى تكوين اطار نظرى يسمح بتحليل وفهم هذه الظاهرة • ان التقاليد الهندسية لمنطقة آسية الرياح الموسمية تجلب لنا مجال تجربة مفيدا للمعطيات التى قدمناها •



يتكشف الكثير من الجوانب الغامضة فى حضارتنا فى عصور ما قبل التاريخ حين ذلك جنبا الى جنب التقاليد الايرانية المجموعة فى الزند أفيستا (١) والنصوص البهلوية ، والأدب البرهمانى النابع من الفيدا (٢) وبالمقابلة بين هذين الفرعين من التقاليد الأرية تملأ ثغرات سوف تبقى فاغرة لو أننا أردنا أن نعتمد على التقاليد الهندية فقط .

العلة فى ذلك بسيطة : فمؤلفو الفيدا والزندأفيستا ينتمون الى أرومة واحدة ، يتقاسمون تراثا واحدا . وانا لنجد ذكرى مبهمة لهجرات الأقوام البدائية القادمة من

---

(١) الزند ـ افيستا : الكتاب المقدس لمذهب الزرادشتية الدينى بايران (زند مدناه تفسير ، وأفيستا : قانون) ، مكتوب بلغة ايرانية قديمة ـ المترجم (أنظر الموسوعة العربية الميسرة) .

(٢) الفيدا : كتب الهندوكية المقدسة (بالهند) كتبت باللغة الفيدية ، وهى اللغة الأم للسنسكريتية، وتضم اربعة أسفار ، الريج فيدا ، والسمافيدا ،واليابورفيدا ، والأثرافيدا (أنظر الموسوعة العربية الميسرة) : المترجم

الكاتب : شــريـواما إندراديڤــا

، ولد عام ١٩٣٨ يعمل حاليا بقسم علم الاجتماع بجامعة رافيشانكار فى رايبور كمدير مســاعد لمشروع بحوث حول أهمية وقيمة المؤسسات التقليدية الذى يشرف عليه المجلس الهندى لبحوث العلوم الاجتماعية وهو مؤلف كتاب البناء الاجتماعى والقيم فى مجتمع ســماركس الحديث (١٩٧٢) وكتاب « نمو النظم القانونية فى المجتمع الهندى (١٩٧٩) ودراسات أخرى حول بنية وقيمة النظم التقليدية ٠

المترجم: أحمد رضا محمد رضا

ليسانسيه فى الحقوق من جامعة باريس ودبلوم القــانون العام من جامعة القــاهرة ، مدير بالادارة العــامة القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم سابقا ٠

البلاد الباردة القريبة من الأقطار القطبية الشمالية فى كل من الريج فيدا والزند ـ أفيستا ٠ هذه الذكرى أكثر غموضا دون شك من ناحيــة الهند ، فى حين تبدو أنها من جانب ايران قد احتفظت ببعض الذكرى عن الموطن الأصلى ، وكذا بفكرة واضحــة عن خط السير الذى سلكته تلك الأقوام فى هجرتها ٠ والواقع أن كل شىء يحمل على الاعتقاد بأنه كان لدى الايرانيين فى العصور القديمة فكرة عن الشتات الآرى ٠

لم يكن الايرانيون يجهلون أن شعبة منفصلة من هذه الشعوب الموغلة فى القدم قد وصلت الى ضفاف نهر الجانج، ولكن الشىء الاكثر غرابة أيضا أن الزند أفيستا تحكى أن أحد اخوة جدهم الأصلى قد مضى حيث أسس مملكة « رم » التى ليست ســـوى « روما » ٠ وعلى ذلك فان فكرة أن شعوب أوربا كانت من أرومتهـــم نفسهـا لم تكن غريبة ، ولكنهم كانوا يبدون احتقارا شـديدا لاولئك الذين هاجـروا الى الاقاليم الشمالية الغربية من شبه القارة الهندية ، فى السابتا سندهو ، لأنهم تلوثوا بعديد الأجناس والثقافات الأخرى ٠ ومع ذلك لم تزل النصوص البهلوية المتأخـرة تعتبر شعوب البلاد التى نسميها اليوم أفغانستان وكشمير بمثابة اخوة منفصلين عنهم ٠

وتبعث العلاقات بين الفـرعين الآريين فى التاريخ القديم على التفكير فيما نتبينه كثيرا بين أفراد الاسرة الواحدة ، أو الجيران فى طابق واحـــد ٠ كان بين الهنـــود

والايرانيين الكثير من النقاط المشتركة ، ولكن كان بينهم أيضا غيرة وعداوة شديدتان تصدان بينهم ، لدرجة ان الديفا ، الهة الهنود ، دنت عند الايرانيين « الدايفا » اى الشياطين ، وأن « أهورا » او أسورا الاله الاعلى عند الايرانيين اصبح بمرور الزمان « اسورا » أو روح الشر عند الهنود .. ونجد الكراهيه والمنافسه بين الشعبين تعبيرهما الاسطورى فى كل من الثقافتين . فالزند اوفيستا تحكى كيف ان بيما وصل الى هافت هندو ، بلد الانهار السبعه (سابتا سندهو باسنسكريتيه) ، وتزوج جنية محلية ولدت دببة وقرودا ، وفى هذا اشارة واضحه الى السلالة القبيحة الناتجة من زواج الآريين ذوى البشرة الفاتحه اللون بالنساء الوطنيات ذوات الانف الأفطس والبشرة السمراء . وتتحدث الزند أفيستا أيضا عن التشويهات التى تصيب الآريين فى أعقاب هجرتهم الى شبه القارة الهندية . ومن بين اقدم النصوص تشهد الساتابانا براهمانا شهادة واضحة بهذه الكراهية المتبادلة ، وبالشعور المتحكم النابع من أصل مشترك . يقول هذا النص ان الاسورا (الايرانيين) والديفا (الهنود) ينحدرون من ابنين لبراجاباتى ، الا أن الأولين تحولا الى صورة قبيحة بتأثير السحر والأعشاب السامة .

ونجد فى تقاليد الشعبين عبادة النار ، واستعمال « السوما » كشراب طقسى ، وارتداء الشريط المقدس ، بالاضافة الى اعتبارهما البقرة حيوانا مقدسا . ولسنا ندهش من ان نصادف أوجه الشبه هذه بين ثقافتين نابعتين من أصل واحد بعيد ، غير أن الأعجب من ذلك أن نجد تماثلا من هذا القبيل فى تطور الثقافتين ، وبالأخص فى رد فعلهما حيال تقدم البوذية . وفى فترة ما انتصر الدين الجديد ، ثم شهدنا فى كل من الطرفين بعثا للتقاليد القديمة . ولم تنجح كثيرا الجهود التى بذلك لاحياء الدين الآرى القديم ، ذلك لأن الهنود ، وكذا الايرانيين ، فى نضالهم ضد البوذية كان لابد أن يلتمسوا التأييد لدى شعوب لاتتبع تقاليدهم . من ذلك مثلا أنه كان فى ايران عناصر من الثقافة الأشورية اختلطت بحركة التجديد الدينيــة ، وحدث الشىء نفســه فى الهند حيث وافقت النهضة مع اسهامات ثقافية جنوبية أو فعولية قديمة أو من حوض البحر المتوسط الموروثة من شعوب عاشت قبل قدوم الآريين .

هناك مع ذلك نبض الفروق . ففى الهند حافظت التقاليد الشفاهية بكل ما فيها من دقة وصرامة على التراث الآرى القديم . وكانت فيدا «الشروتى» تسمى « المسامع» فى حين كانت المعرفة فى ايران محفوظة فى النصــــوص المقدسة . وتتجلى الكلمة المنطوقة اكثر دواما من الكتابة على الرق أو الفخار . ومع الغزوات الكثيرة راحت المكتبات طعما للنيران ، وفى فتوحات الاسكندر فى ايران مثل لذلك . وانا لنأسف على الثغرات الخطيرة التى تقطع اتصال النصوص المقدسة التى بقيت فى ايران بسبب هذه الأحداث الهدامة . وبعد أن يرحل العدو يتجمع الكهنة ، ويحاولون انقاذ ما يمكن انقاذه . وهكذا فان نصوص التاريخ الايرانى القديم تشكيلة متنوعة « فسيفسائية » من أخبار مروية لا تعطينا سوى فكرة ضعيفة عن الوحدة الدائبة . وعلى العكس من ذلك لا تسمح رقة التقاليد الشفهية فى الهند بتغيير أى مقطع لفظى . ويصدق هذا بالنسبة

للفيدا ، ولكن لا يبدو أنه لذلك بالنسبة للمؤلفات الأحدث عهدا ، التي ليس لها تلك الصفة من الصدق والاصالة • والتي اعيد صياغتها مرارا وتكرارا ضمن التقاليد الشفاهية •

وتأتي الفروق الملموسة من أن القبائل الآرية الرحالة التي توغلت في الهند وجدت انفسها على اتصال بسكان أقدم منها ، ولهم صفات عرقيه مختلفه عنها كل الاختلاف ، في حين أن القاعدة الوطنيه غير الاريه في ايران لم يبد منها مثل هذا التناقض • ويبدو واضحا أن هذه الفروق العنصريه العميقة هي الاصل في نظام الطبقات الشعبيه في الهند ، ونظام العشائر ، أو « الفرنا » • ولايوجد في الريج فيدا سوى نوعين من الفارنا هما : الآريون ، والكرشنافارنا ، وينتمي هذا النوع الاخير دون شك الى الأهالي السمر البشرة ذوى الانف الأفطس الذين تذكرهم الفيدا بشيء من الاحتقار • واتخذ الفرق في الأعراق أهمية كأهمية العامل الوراثي • ويتحدد تدرج الطبقات تحديدا دقيقا عن طريق المولد • وعلى العكس من ذلك في المجتمع الايراني القديم لم يكن المولد يحدد الطبقة الاجتماعية على سبيل الحصر • ومما يلفت النظر أيضا أن المجتمع الايراني في العصر التاريخي لم يكن يتضمن أية طبقة وضيعة مماثلة لطبقة الشودرا في الهند ، التي يسود الاعتقاد بأن أفرادها لم يولدوا الا لخدمة أفراد الطبقة العليا •

وليس ثمة شك في الأصل العرقي المشترك لآرى سيتا سندهو المذكورين في الريج فيدا ، وآريي ايران الذين تتكلم عنهم الزند افيستا ، حتى ولو تبين ان الايرانيين يذكرون بمزيد من الوضوح موطنهم الاصلي ، والطريق الذى سلكه الاريون منذ « الايريانا فايجو » التي لم يعد الهند يذكرون عنها شيئا •

في الايريانا فايجو عشرة شهور من الشتاء ، وشهران من الصيف • والشتاء هناك قاس • « الجو بارد على المياه ، بارد على الأرض ، والأشجار باردة » • هناك لا تشرق الشمس ولا تغرب الا مرة واحدة في السنة ، والثلج يكسو الريف • ونجد فقرات مماثلة في الفيدا • وتتحدث الايتاريا براهمانا عن أرض لا تغرب فيها الشمس أبدا • وتعرض الريج فيدا صورة الثلج بهذه العبارة : « جرد هيما الغابات من أوراقها » • انها صورة لا تنطبق بداهة على بلاد سهل الهند ، وانما تتوافق مع مناخ المناطق القطبية • ترى أين يوجد شتاء قارس بهذه الدرجة ، وشمس لا تغرب أبدا ، في بلد قريب من ايران ؟ لقد جرت الهجرة منذ عدة قرون مضت ، فكان من الطبيعي أن تضيع ذكرى الوطن الأصلي •

كان ييما ، أو ياما ، قائد الشعوب على رأس الهجرة صوب الجنوب « للقاء الشمس » الأمر الذى يدل على أن أرض الجدود كانت واقعة شمالا حيث « تسقط بغزارة » ندف الثلج وتغطى الأرض • والكلب في هذه الطبيعة الثلجية أحسن صديق للانسان ، وتفرد الزند أفيستا له فصلا كاملا (فارجارد ١٣) • وفي الريج فيدا أيضا كلب لكل من ياما ، الانسان الأول ، والاله اندرا • غير أن الكلب أصبح فيما

بعد حيوانا محتقرا في الهند • ولعل لهذا التحول علاقة بالعداوة التي استحكمت بين الهند وايران •

وتحكي الزند أفيستا أنه كان على أرض الأجداد زوجان لم يرزقا على مدى أربعين سنه سوى طفلين ، ابن وابنة • ويدل هذا الرقم المثالي على المشقة في اطعام أفراد الأسرة • أما النصوص البهلوية المتأخرة فانها تشيد بأن رغيف الخبز « يكفي لاشباع عشرة أشخاص » • فهل كان عند الآريين فيما مضى مشاكل سكانية ؟ وتحملنا الزند أفيستا على الاعتقاد بأن هذا هو السبب في الهجرات •

وتعتبر اللغة اللتوانية أقدم اللغات الهندية الآرية كلها • وتظهر كلمة « سلفا » في الشاتاپاثا براهمانا ، والأباستامبيا مانترابات ، وتعبر عن شعب يبدو أنه يملك علما مهذبا في الاحتفال بمختلف الأضحيات • ولا يسعنا الا أن نلحظ تماثل هذه الكلمة بكلمة « سلاف » : وقلب الأصوات ظاهرة شائعة في تطور اللغات •

وتبدو قسوة الشتاء الطويل في الموطن الأصلي سببا آخر من أسباب الهجرة ، يشهد بذلك عبادة الشمس والنار • الا أن الزيادة المفرطة في عدد السكان قد دفعت بالتأكيد الى الهجرات المتعاقبة ، كما تشير الى ذلك الزند أفيستا : « تغطت الأرض بقطعان الغنم والبقر ، والناس ، والكلاب ، والطيور ، والنيران الهائلة الحمراء المتوهجة • ولم يعد هناك مكان على الأرض لقطعان الماشية ولا للناس » • عندئذ تلقى بيما قائد الشعوب من يدى أهورا مازدا الخاتم الذهبي ، والخنجر المرصع بالذهب رمزا وأداة لسيادته ، وهاجر الملك ييما ابن فيفانجات ، الآرى الأشقر الكبير الى ساحات النور ، صوب الجنوب ، للقاء الشمس •

وفي الشاتاپاثا براهمانا نجد ياما « الذى منح الناس القدرة على الاستقرار بالأرض » وتذكر الزند أفيستا ستة عشر « مستوطنا » من هذا النوع ، في وسط آسيا وايران ، وأقاليم شمال غربي شبه القارة الهندية • وقد رتبت هذه المستوطنات بلا نظام • فأول ما ذكر منها في الهند هو « كاخرا » ، ويبدو أنه يشير الى الهضبة الواقعة عند سفح جبل الهندوكوش ، وهو موقع شاريكار الآن في أفغانستان • وتضيف الزند أفيستا أنها أرض منبعة ومقدسة ، وقد كشف الأثريون بها في عهد السيطرة البريطانية عن آثار مدينة قديمة • وتقول الأفيستا ان العادة القبيحة الخاصة بحرق جثث الموتى قد أوجدها « انجرا مانيو » روح تلك الأرض الشريرة • وربما كان هذا العرف قد نشأ في هذا الموضع ، وهو اليوم شائع بين الهندوس في الهند •

ويحمل مستوطن الآريين الرابع عشر اسم « فارينا » المدينة ذات الأركان الأربعة ، ويعبر هذا الوصف عن حصن مربع الشكل قائم على قمة تل ، وهو بلا شك حصن « أورنوس » المذكور في حكاية حملات الاسكندر على أنه حصن مرتفع • ويقابل هذا الاسم كلمة « فارانا » السنسكريتية التي نجدها عند بانيني (القرن الخامس قبل الميلاد) والتي تعبر أيضا عن حصن مربع • ولابد أن هذه المدينة كانت واقعة عند تقابل نهرى كابول وسندهو ، والرجح كما ذكر سير أوريل شتاين أنه قد اكتسحها في

زمن لاحق فيضان لنهر السندعو . وهناك قاتل ثريتاونا ، أو تريتانا ، تبعا لما ورد فى الافيستا أو الريج فيدا ، قاتل أزيش داهاكا ، ان لم يكن اهيه داساكى ، تبعا لهذين المصدرين • وفى الريج فيدا يضطلع تريتانا بدور مجيد ، دور المحارب • وفى الزند أفيستا يقوم داهاكا او داسا الخائن باختيار ديرغاتاماس الشاعر المؤلف الموسيقى بالنار والماء والقتال الفردى ، فلا ينجو الحالم الرقيق منها الا بفضل حماية « الأشقين » ونلاحظ أن لفظة « داسا » فى الروايتين قد استخدمت بمعنى مهين للدلالة على العدو •

ونجد فى الافيستا أسطورة تدل على الأصل المشترك مع روما فى المفهوم الايرانى • فثمة بنتان لييما ، يغريهما ويخصفهما التنين « آزى » ، ثم يخلصهما ثريتاونا الذى يتزوج الاثنتين ، فتنجبان له ثلاثة أبناء ، يصبح أحدهم ملك روما ، فى حين يحكم الاثنان الآخران ايران وطوران •

والاشفين ، أو ناستيو فى الريج فيدا (يقابلهم النونغايثيا فى الزند أفيستا) يصيرون شياطين فى التقاليد الايرانية ، فى حين أن تريتانا (وبعبارة أخرى ثريتاونا) البطل عند الايرانيين يصير خائنا فى الريج فيدا •

وفى الزند أفيستا نجد فى فارينا ، شمال غربى الهند أن « انجرامانيو الذى يتجسد فيه الموت قد بعث بسحره مخلوقات بشعة فى بطون النساء وفرض سيادة الغزاة الأجانب ويبدو أن هذا يرمز الى الزواج غير المتكافىء بين الشعوب الآرية وغير الآرية مما ينتج عنه كما قلنا ذرية « مشوهة » • ويسترسل النص قائلا ان ييما جرد الديفا من « ثروتهم ورفاهيتهم ، ومن أبقارهم السمان ، ونعاجهم الكثيرة ، وسلطانهم ومجدهم » • ولكن يبدو أنه استسلم بعد قليل للاغراء عند سماع أحاديث كاذبة « فانصرف عنه المجد فى شكل عصفور يطير » • ونرى فى النصوص البهلوية ما يأتى : « حين هجر العقل ييما ، واستبد به الخوف من الديفا (الشياطين) ، اتخذ شيطانة زوجة له ، وزوج أخته ييماك شيطان ، فولدت القرد ذا الذيل ، والدب » • وتصف الريج فيدا الداساس أنفسهم بأنهم كرشنافارنا ، سود البشرة ، وأناساه بأنهم لا أنوف لهم ، وأمانوسيا بأنهم متوحشون • والأمور أسهل من ذلك فى ملحمة الرامايانا حيث تظهر القبائل الوطنية فى صورة قردة ودببة صغيرة ، وهى أصدقاء أوفياء للاله راما الذى يظهر فى هذه الأسطورة بسمات أمير أسود •

كل هذه التناقضات والتشابهات تصور تأثيرات مزيج من الأعراق والثقافات • ويعرض الأدب الايرانى السلالات الخلايسة على أنها مسوخ شبيهة بالقردة أو راحبة القدم (أخمصية السير ، تمشى على باطن القدم وقد مس عقبها الأرض : كالانسان والدب الخ ـ المترجم) • ولاتفعل الريج فيدا شيئا أحسن اذ تذكر السكان الخاضعين فى صورة آدمية قبيحة بأنوف مفرطحة وبشرة سمراء • أما الرامايانا التى ترجع غالبا الى الزمن الذى أقام فيه الآريون تعايشا سلميا مع الشعوب الخاضعة فانها تعرض صورة شعبية للقردة الكبيرة والدببة القطيفية الاهاب (والمقصود بها دون شك القبائل غير الآرية ، كما فى كلنج) والتى أصبحت أوفى أصدقاء نصف الاله راما الذى يتجسد فيه فيشنو

وتبعا للزند أفيستا أيضا كانت السيطرة الأجنبية والقهر من المحن التى انبثقت من خيال انجرامانيو الخصب فى شأن اقليم افارينا · والواقع أن أقاليم شمال غربى الهند تعرضت لغزوات الأجنبية منذ أقدم العصـــور ، ولاينكر أحـــد أن الغزو يستتبع الاضطهاد ·

وس العجيب أن نرى فى هذا النص نفسه أن طائفة خاصة من الشياطين تحمل اسم (فارنيا دائيفا » (أى الشياطين المقيمين فى فارنيا) · فالآريون الذين استولوا على المدينة المنيعة اختلطوا فى النهاية بالأهالى وفقدوا نقاء عنصرهم ، وتأثرت عقائدهم الدينية أيضا بالثقافة الوطنية · ولما كانوا جيرانا لايران فقد شاعت فى نفوسـهم كراهية دائمة لخصومهم الايرانيين الذين وصفوهم بدورهم فى الزند أفيسـتا بأنهم شـــياطين ·

وذكرت المستوطنة التالية فى الزند أفيستا على أنها « أرض الأنهار السبعة » أو هافت هندو (بالسنسكريتيه : سبت سندهو) والنســاء فى هذا البلد ايضـــا يلدن مسوخا ، وفى ذلك اشارة واضحة الى تزاوج الأجناس والنسل الناتج منه ، ويدل على استهجان الزيجات الخارجية · وتعانى أرض الانهار السبعه من جو شـديد الحرارة · والعجيب أن اسماء الشـــياطين المذكورة تردد أسماء القبائل الآرية التى استقرت على ضفاف هذه الأنهار ، فمنها : الكوروغا (كوروهيو بالسنسكريتية) · والساراستيا (ساراسفاتا بالسنسكريتية) ، والدوروكا (دروهيو بالسنسكريتية)· وتحكى الملحمة المشـهورة ، المهابهاراتا ، قصـــة الانتقـــام فى أسرة أمراء كورو · والساراسفاتا ليسوا سوى براهمة أقاليم شمال غربى الهند · واندروهو شعب من الشعوب الآرية المحاربة المذكورة فى الريج فيدا · وتقع المستوطنة الآرية الســادسة عشرة والأخيرة على مصب نهر رانجا الغاص بالرمال بفعل الفيضانات · وثمة مايغرينا بأن نرى فى ذلك اشارة الى الفيضانات العديدة لنهر جانجا الذى طالما سحر مرآه كل من أبصره لأول مرة · ويزود هذا النهر مؤلف الريج فيدا بصورة يقابل بها بين شهامة زعيم من زعماء « البانى » وبين ضخامة حوض الجانج الذى يؤثر أيضا فى نفوس السياح الغربيين فى العصر الحاضر ، ورانجا فى الزند أفيستا هو النهر « ذو الضفاف البعيدة » الذى يجتاز أقطارا مجهولة ·

ويبارك زاراثوشترا الملك فشتاسيا فيتمنى له أن يملك القوة التى توصله الى ضفاف نهر رانجا ، الأمر الذى يحمل على الاعتقاد بأن النهر يصعب عبوره ، ويؤكد أن المقصود هو نهر الجانج ·

وتقول الزند أفيستا أيضا ان بلد السهول هو بلد « الناس بلا رؤوس » وهذى عبارة محقرة تقصد أن هؤلاء الناس لاعقول لهم ، اللهم الا اذا كان المقصود بها أن تلك القبائل تعيش فى نظام جمهورى ، وليس على رأسـها ملك ، ذلك أنه من المعـروف أن ثمة « جانا » أى أنواعا من الجمهوريات كانت موجودة فى شمال الهند منذ أقدم عصور التاريخ ، حتى قبل مولد بوذا ·

كان الآريون الأوائل رعاة ومتجولين ، يحمل بطلهم الاسطورى ييما أو ياما لقب « الراعى الأكبر » ، وهو أول انسان وأول ملك تلقى ألواح القانون من أيدى الاله الأعظم أهورا مازدا أو « أشورا مدها » بالسنسكريتية ، ونرى فى هذا الاسم دلالة التأثير العميق الذى كان للامبراطورية الأشورية على التقاليد الآرية . وقد أعلن الملك أشور بانيبال (حوالى ٧٠٠ ق . م) سيادة أشورا مازاستى على سائر الآلهة ، مع الملائكة السبعة الأبرار ، والأرواح السبعة الأشرار . ونجد هذا الاله باسم أهورا مازدا فى الزند أفيستا ، الكتاب المقدس عند آريى ايران ، غير أنه يبدو أن اسم أشورا فى التقاليد الهندية ينحدر أيضا من أصل أشورى . ويقول « أريان » ان السكان الهنود المقيمين فى سهول السند وروافده كابول كانوا « خاضعين فيما مضى لسيادة الأشوريين والميديين وأخيرا الفرس فى عهد الملك كورش الذى كانوا يدفعون له الجزية التى فرضها عليهم » .

وفى الريج فيدا تنصرف كلمة أشورا الى الكثير من الآلهة ، كنعت عام لها ، ولكنا نجدها بالأخص مقترنة بفارونا القائم بحراسة الكون ، أو ريتا فى أساطير الآريين القديمة . واسم فارونا نفسه ليس الا صورة منسوخة من اسم اله السلاف القديم : بيرونا .

ونطالع فى الريج فيدا :

«أيا فيرونا ، سوف نصرف غضبهم بصلواتنا المتواضعة ، وقرابيننا وأضحياتنا . أيا أشورا الحكيم ، ملك الامبراطورية الشاسعة ، خلصنا من الذنوب التى اقترفناها .

وبمرور الزمن تطور معنى الكلمة فى التقاليد الهندية . ومما يثير الدهش أن نتبع انحطاط دلالة الكلمة من نعت للآلهة العظام مثل فارونا ، وأجنى ، وسوما ، وغيرهم ، الى نعت محقر ، ان لم يكن مهينا . ولعل هذا التطور يسير جنبا الى جنب مع العداء المتزايد بين الفرعين الآريين فى الهند وايران. وعلى أية حال فان التحول واضح. ويمكن ملاحظته فى بعض أجزاء الريج فيدا نفسها : فثمة أنشودة من أناشيد هذا الكتاب المقدس تستعمل كلمة « اشورا » فى كلا المعنيين .

وفى العصر الذى تألفت فيه الشاتاباثا براهمانا لم تعد الكلمة تستعمل الا للدلالة على الشياطين . أكثر من ذلك أننا نشهد فى الأوبانيشاد ظهور نقيض الكلمة ، اشتق خصيصا للدلالة على الآلهة . وجرى ذلك بطريقة بسيطة : ذلك باستخدام المقطع الاول من الكلمة « أ » أداة للنفى ، فأصبحت اللفظة « شورا » على هذا الوجه تسمية شائعة للاله .

وفى الايتارييا براهمانا نجد أسطورة تقول « قتل اندرا أرورماجا » . وتبدو الكلمة بمثابة ترجمة محرفة لاسم أهورا مازدا ، مثل « أروغوخاس » التى نجدها فى أوبانيشاد آخر الكوسيكانى ، هنا يفخر اندرا بأنه ألقى الأروغوخاس طعاما للذئاب . ويضيف المعلق شاماكارا نندا ملحوظة غريبة فيقول ان جماجم الأروغوخاس تحولت الى أشواك على الشجرة المسماة كاريرا .

يبدو أن « الديفا » و « الاشورا » منحدران من أصل واحد ، ولكنهما يتقاتلان قتالا مستديما يتخذ فى أساطير الشاتاباثا براهمانا صورة القرابين الطقسية التى تثير ذكرى صراع الآلهة والشياطين ، صراعا مريرا يتبادل فيه الطرفان اللطمات العنيفة والاهانات • وبين الجيشين تمتد « الجاياترى » « تلك الأرض ، أرضنا التى تفصل بينهما » ويقوم « أجنى » ثمة بدور رسول الآلهة ، كما يقول ساهاركساس (أشورا ــ وكساس) بدور رسول الشياطين ، وفى هذه الفقرة من الشتاباثا براهمانا تبرز عبارة « تفصل بينهما جاياترى » الأصل المشترك للشعبين المنحدرين من جد واحد هو براجاباتى « الجد الأعلى » • ويذكرنا اسم رسول الشياطين بقورش ملك الفرس الذى غزا الحدود الفاصلة بين الهند وايران • وتبعا للمؤرخ الاغريقى كيتسسياس • توفى قورش من جرح أصيب به خلال معركة قاتل فيها الهنود الى جوار ال «دربيكيس» الذين زودوهم بالفيلة • وربما كان اسم هؤلاء الدربيكيس هو الترجمة الاغريقية للاسم السنسكريتى « ديفا » الذى كان يطلق بلا شك على احدى قبائل الحدود •

ولاشك أن الصراعات الملحمية التى كانت تجرى بين الآلهة العليا والآلهة السفلى تعكس التوترات المستديمة التى كانت تمزج أوصال الفرعين الآريين • وتذكر التتريا ساماهيتا أن الالهة المهزومة تنزل الى مرتبة التوابع « فيش » ، ويطلق هذا الاسم على عامة الشعب فى كل من التقاليد الهندية والايرانية • وتذكر بعض الكتابات المنقوشة تمجيدا لداريوس ملك الفرس (بالسنسكريتية : دارايافوشا، أو دارايافاشو) هذا الخضوع،فتذكر السبتا سندهو أو هافت هندو على أنها اقليم من أقاليم ايران (١)•

وتصف الزند أفيستا ييما ، الراعى الطيب بأنه « حامى البشرجة » • وييما هذا هو الذى ينبهه أهورامزداد الى قدوم الشتاء القارس • ولانقاذ البشر من موت أكيد بسبب هذه الأجواء الباردة يشيد ييما « فا » ، أى أرضا مسورة مربعة الشكل طول ضلعها « هاثران » (٢) (أى فرستان ــ والفرست ميقاس للطول يساوى ١٠٦٧ مترا أو فرسخ واحد : المترجم) •

طائر النار : تم ابلاغ القانون الذى عهد به أهورا مزدا الى ييما فى حصنه المربع بوساطة الطائر كارشيتا ذى الجناحين المبسوطين• ويقطن الطائر الأسطورى السماوات، ويتلو النص المقدس بلغة الطيور • ويرى جيمس دارمستر فى هذا الطائر تجسيدا للصاعقة • والطائر سريع كالبرق ، وله صوت كالرعد ، هو صوت الاله حين يتكلم من أعلى السماوات • ونجد الصورة نفسها فى الأوبانيشاد : اذ يقول لنا التالافاكارا : « تبهرنا المعرفة وكأنها البرق ، ثم تختفى فى الظلمات • وفى الريح فيدا نظير لذلك

---

(١) ثمة نقشان يذكران هافت هندو على أنها جزء من امبراطورية داريوس : نقش برسيبوليس (٥١٨ ــ ٥١٥ ق•م) • ونقش نكشا ــ أى ــ رستم (٥١٥ ق•م) •

(٢) كانت هذه الأرض اذن مربعة الشكل • وليس من المستحيل أن تكون عادة تجميع بيوت الأثرياء حول ميدان أو « مربع » ، وهى من السمات الحضرية المشتركة فى كثير من المدن الأوربية التى نجدها فى الهند ، فى مدن مثل جيبور ، لها جذور ممتدة بعيدا فى ماض سابق على انقسام الآريين الى متنافسين

أكثر وضوحا ، وهنا يسرع الطائر ذو الأجنحة الذهبية ـ ميمور فاروونا ، للقاء يا ما في مسكنه لابلاغه القانون : وفاروونا ، السيد الخالق ، عماد النظام والقانون ، هو النظير الفيدى لاهورا مزدا .

ونجد مقابلات أخرى بين زند ـ أفيستا وريج فيدا . ففى أحدهما نجد أن ييما ، ابن فيفاسفانت ، هو أول رجل أعد الهاوما ، أو سوما ، لهذا العالم المجسد . وفى الثانى نجد فيفاسفان ، تجسيد شمس الصباح ، وهو أبو ياما ، ويعيش سوما بجواره .

ووصفت ساحة ييما المسورة بأنها مقر مثالى . وتؤكد الزند أفيستا أنه « كان هناك نشاط فى عهد ييما ، ولم يكن الجو حارا أو باردا ، ولم يكن هناك شيخوخة أو موت ، ولم يوجد الحسد الذى خلقته الدانيفا ، أو الشياطين » . وفى الريج فيدا يصبو الشاعر الى الحياة فى مملكة ياما :

« اجعلنى خالدا فى المملكة التى يقطنها ابن فيفاسفان (ياما) .
حيث الحرم المقدس الخفى الخاص بملك السماوات .
وحيث تتفجر الينابيع العذبة على الدوام » .

ويتمثل « ياما » فى الريج فيدا ، شأنه شأن ييما ، فى الزند أفيستا فى صور قائد الشعب الآرى ، الذى قاد هجرته من موطنه الأصلى . وهو أيضا الذى يحكم مملكة الموتى . وهو أول انسان أرشد البشر الى طريق السماء حيث يقيم السعداء .

« أكرم ملكك بقرابينك : انه ياما ، ابن فيفاسفان الذى يجمع الناس .
الذى زار أعالى السماوات ، فوق رؤوسنا .
الذى يبحث عن الطريق ، فيجده ويرشدنا اليه .
انه ياما الذى كان اول من وجد بلدا يطيب لنا العيش فيه .
هذا هو المرعى : ولن ينتزعه منا أحد .
والناس الذين ولدوا على هذه الأرض يسيرون فى الطريق .
الذى يؤدى بهم الى الموقع الذى رحل منه أجدادنا » .

الكلاب : لياما فى الريج فيدا كلبان مخلصان يرشدان أرواح الموتى الى الطريق السوى . وللكلبين شعر غامق اللون وزوجان من العيون ، وأمهما هى كلبة اندرا ، وتدعى « سرما » . ويذكرها الشاعر بهذه الكلمات :

« هيا ! اتبع فى السباق الكلبين ، جروى سرما .
ذوى الكساء المبرقش ، وزوجين من العيون .
يرشدانك بمرح الى الطريق .
اقترب من أبويك اللذين سيرحبان بك .

في مملكة الموتى حيث يسعدان بصحبة ياما .
وكلباك ، أي « ياما » ، يجيدان الحراسة .
بزوجيهما من العيون التي تنظر الى الناس .
وتحتهد في تعقبهم .
اعهد اليها ، أيها الملك ، بحماية هذا الرجل .
وامنحه الصحة والرخاء .
ان مبعوثي ياما ، المبرقطين بالسواد ، النهمين .
ذوى المناخر الواسعة ، يجولان بيننا .

ليتهما يجعلان حياتنا في هذه الدنيا سعيدة ، دون انتظار للغد ، حتى نرى ضوء الشمس » .

وجرى العرف عند البارسيين ، سلالة الايرانيين الذين هاجروا الى الهند ، أن تعرض جثة الميت على كلب ذى « أربع عيون » (جلده مبرقش فوق محجر العين) قبل التصرف في الجثة .

ويحتل الكلب مركزا من مراكز الصدارة في الزند أفيستا : وربما كان ذلك من ذكريات المناطق التطبية حيث تتوقف سلامة الانسان على سلامة الدواب المقرونة بالمركبات . أما الريج فيدا فانها تجعل له مركزا أكثر تواضعا . ومع ذلك فلكل من اندرا وياما كلبه . وتخصص الزند أفيستا « فارجارد » بأكمله لتمجيد الكلب . والكلب وحده يساوى ثمانية أشخاص ، وله فضائل كاهن ، ومقاتل ، ومزارع ، وهذى هي المراتب الثلاث في السلم الاجتماعي القديم . وفي ايران يتسع هذا التقديس فيشمل القندس والثعلب والسلحفاة والقنفذ . وعلى العكس من ذلك في الهند ، بعد عصر الفيدا ، يهبط الكلب الى أسفل درجة في السلم . وفي الباراسكارا جريا سوترا ينسب الى الكلب كل البلايا التي تصيب الطفل الحديث الولادة ، والكلب هو الذى يلجأ اليه لابعادها عنه . والنظر الى الكلب يجلب الشقاء . وعلى الطالب الذى يستحم في نهر الجانج بعد أن يكون قد حصل على مؤهله أن يتجنب رؤية الكلاب ثلاث ليال متواصلة . ويجب على كل من له صلة بكلب أن يستحم وعليه كامل ثيابه . وكل طعام شمه كلب يصير غير صالح للأكل . هذا التوبيخ يعكس بلاشك العداء الشديد الذى يكنه الهنود للايرانيين الذين يعتبرون الكلب حيوانا مقدسا .

ويسمى الكاهن في الزند أفيستا « اثارافان » ، ويعبر « ريما » كبير الكهنة . وأثارافان في الريج فيدا هو أيضا كبير كهنة النار ، ونجد فيها أيضا «ياما» . «وريتا» هنا هي المبدأ العالمي الخالد للنظام المادى والمعنوى ، في حين تمثل « رانا » هناك الخير ، وبعبارة أخرى النظام الذى أقامه مازدا ليحكم العالم . « والميترا » في الريج فيدا له صفات « الميثرا » في زند أفيستا : فهو اله الشمس والنور في الفصل الأخير من

الزند أفيستا ، وهو أيضا اله الحقيقة ، دائم اليقظة والتأهب للكشف عن أقل انحراف في سلوك البشر . كذلك تقول الريج فيدا :

« ميترا يتكلم ، ويحث الناس على العمل .
ميترا يدعم الأرض والسماء .
ميترا يتأمل في الناس بعينين لاتغلقان أبدا
لنخصص لميترا قرابيننا ، من زبدة صافية » .

وفي الزند أفيستا يحكم ميثرا المراعى ، ويرأس المجالس ، وهو الحارس على القوانين . « لنقدم أضحياتنا الى ميثرا ، سيد المراعى الشاسعة ، الذى يقول الحقيقه من فم رئيس المجالس ، بآذانه الألف المرهفة دائما ، عيونه العشرة الآلاف المستقرة فى مكانها ، وتبصر كـــل شيء ، وتعرف كل شيء ولا تنام أبدا لأنها قوية ويقظة . ويعاقب ميثرا كـــل الذين ينحرفـــون عن الصراط المستقيم » ويوصف ميثرا الاله الايرانى فى الهند ، لا شـــك بسبب الحقد على الغـــازى الآرى ، بأنه « قاتل جماجم الدائيفار » .

وتبدو « يوهو » فى الريج فيدا زوجة هجرها برها سباتى ، ولكن الآلهة ترده اليها .. وربما لم تكن يوهو هذه سوى « ياهى » التى نجـــدها فى الزند أفيستا . وياهى هذه زوجة اله ، سلمت نفسها لجنى ، فصارت جنية العشق الأثيم والخيانة . تتجسد فى شخص مومس » . كذلك يبدو « الانجيراز » فى الريج فيدا فى صـــورة أبطال ، بين البشر والآلهة بنوع ما ، وهم أول من يقدم الأضحيات ، ويحدد طقوسها المثالية . أما النص الايرانى المقابل فانه يجعل منهم « أنجراهينيو » ، روح الشـــر الذى هو فى الزند أفيستا مصدر كل المصائب . و « سبنتا أرميتى » عند البعض و « أرماتى » عند البعض الآخر ، هو فى كل الأحوال جنى الأرض .

النار المقدسة : ننا أن نتوقع وجود عبادة النار فى التقليدين . والواقع أننا نصادف فى النصوص المقدسة تعبيرات متماثلة تطبق عند كـــلا الطرفين على طقس واحد . مثال ذلك : يطلق على مقدم الذبائح أو القرابين : زاؤتار وهو تاراه بالأفستية والسنسكريتية ، ويطلق على التضحية : بأننا ، ويابنا على التوالى ، وعلى القربان : ازفتى ، واهوتى ، وعلى كاهن النار : آثرفان ، وآثارفان ، ويستخلص من ذلك فى الزند أفيستا أثرافان اسم اله النار . واختص فيما بعد الى « أثرا » للدلالة على النار ، ثم الى « أثار » ، ويطلق على المرتلين والكهنة : درستاراه مسترا (أولئك الذين يفهمون الحديث القدسى) ، و « دستور » . وتؤكد نصوص الزند أفيستا والأناشيد البهلوية أنه يجب تغذية النار المقدسة . والا فان الأبقار لن تدر لبنا ، والنساء يصرن عقائم ، أو يلدن أطفالا ميتين ، والآباء لن يكون لهم سوى أطفال اناث . ولحماية الحامل من الشياطين تنصح النصوص الايرانية بتغذية النار التى يجب أيضا أن تشتعل ثلاثة أيام عند ولادة وريث ذكر . ونجب فى الهند أيضا ابقاء النار فى غرفة المرأة النفساء . ويبدو أن اقتران الماء بالنار من أقدم العادات فى الهند وفى ايران : لأداء القســـم ،

حسب الزند أفيستا ، ولتكريس الزواج تبعا للطقوس الهندوكية • أداء القسم صيغة جوهرية في الزواج ، ويقسم الزوجان يمين الولاء أمام قارورة ذات عروتين مملوءة ماء ، وأمام نار حامية •

والشراب المقدس عند الآريين ، سواء في الهند أو ايران ، هو الهاوما أو السوما ، يقول البعض أن الهاوما تنبت على الجبال العالية حيث الذرى تغطيها ثلوج دائمـة • ولها فوائد طبية عظيمة ، فهي تجدد القوى والرخاء لمن يشربهـا في اللبن • وتقـول الزند أفيستا انه وجد منها أنواع كثيرة • ويتضـح من ذلك أن الهـاوما نبات معمر يزكو على المرتفعات ، وكذا في الوديان • ويصف الآخرون السوما بأنها « ملك الغابة » و « ضيف الهضاب العالية » • وتذكر الريج فيدا أيضا وصفة الكوكتيل : فهو لبن معطر بعصير السوما •

وتساءل البعض كثيرا عن طبيعة السوما أو الهاوما الأثيرة عند هكسلي ، وأصلها • ويبدو أنها كانت منذ العصر الذى وصـل فيه الآريون الى الهند أو ايران هى ذلك النبات المعروف اليوم باسم « بانج » أو القنب الهندى ، وينمو فى الأدغال ، وبعد أن يحول الى مسحوق يشرب بالأفضل كمزيج معلق فى اللبن ، فيولد شعورا بالخفة والسرور ، وبعض الخيالات • ولم يزل الباثيـون (ويشغلون إقليما من أقاليم الحدود بين الهند وايران) يستخدمون عبـارة « أوما ـ رازا » (أى الملك سـوما) ويطلقونها على هذه الشجيرة • وفى الزند أفيستا ، يظهر « تريتا » بمثابة ثالث شخص اشترك فى اعداد الهاوما للعالم المادى • وقيل فى الريج فيدا أيضـا ان « تريتا » قام بتنقية السوما • ويقابل الثلاثة والثلاثون سيدا فى نظام الطقوس فى الزند أفيستا الثلاثة والثلاثين الها المذكورين فى الريج فيدا •

البقرة : يبدو واضحا أن الآريين القدامى المستقرين فى ايران كانوا يعرفون منذ البداية لحم البقرة ، الا أن اسـتعمالهم هذا اللحم بطـل بعد ذلك لأنه أصبح من المحرمات • وقيل فى الزند أفيستا انه اذا سمن فلاح بقرة من أجل لحمها فانه يتعرض للعنتها ، ويتمتم الحيوان المقدس قائلا : « فلتكن عقيما ! ولتهلك طائفتك الملعونة ، وليلاحقك العار والشنار ! أنت تعطينى علفا ، ولكن ماذا تفعل بى ؟ أنت تزيدنى سمنة من أجل امرأتك وأبنائك ورزقك القليل ، أيها الأنانى الكنود ! » •

وفى الأصل لم يكن الآريون القدامى ، حتى فى الهند ، يحرمون أنفسهم من لحم البقر حتى أتى اليوم الذى حرم فيه عليهم أكله تحريما تاما ، وكان الجرهيا سوترا هم الذين سجلوا هذا التحول ، وتبعا لطقوس المادهوبوركا يقـدم المضيف لضـيفه بقرة ويعطيه سكين جزار ليذبحها بها ، ويتوسـل اليه فى الوقت نفسـه أن يتركها حية اذا شاء • وكانت البقرة دائما حيوانا مقدسـا لدى الهندوس ، وهى كذلك الى وقتنا هذا • والمعتقد ان لبولها خواص طبية ، ويؤدى بولها أيضا دورا هامـا فى طقوس التطهر ، ويوصى « السمرتيس » بشربه للتطهر من الخطايا الجسيمة (والمقصود هو بول البقرة (جوموترا) • ويشيد الزند والنصوص البهلوية بخصائص بول البقر

(جوميز) وفوائده الطبية والتشفعية ، وتبعا للزند تعتبر ثلاثة أقداح من بول البقر تعطى ثلاثة أيام للمرأة التي أجهضت دون ناجعا تطهيرها ، وتعتبر مثل هذه المرأة ملوثة لأنها أصبحت قبرا حيا • ومن ثم يجرى لها هذا الغسيل : « لغسيل الرحم الذي أصبح قبرا » • وتشير النصوص البهلوية أيضا الى روث البقر الذي يستعمل وقودا ، ولم يزل يستعمل لهذا الغرض الى يومنا هذا • ولهذا الروث قيمة واحدة في الثقافتين . ويكتسب البقرة قدسيتها •

والحزام المقدس الذي يعطى للصبي في حفل المسارة طقس سرى مقدس مشترك بين الثقافتين الآريتين • ويتلقى اليافع الحزام دلالة على مسارته في مجتمع الصفوة من الكبار • ويطبق الطقس نفسه على الطالب كما ورد في « الجو بهيلا جرعيا — سوترا » فيلمس المعلم سرة تلميذه وينطق بكلمة « أهورا » ، وهي الكلمة التي يطلقها الايرانيون على الاله الاعلى •

وعلى الرغم من هذه التشابهات العديدة تبدو العلاقات وهي تزداد سوءا بمرور الزمن بين الهنود وبين خصومهم من الفروع الآرية الأخرى ، فالآلهة الهندية تصبح عند الايرانيين أرواحا شريرة ، ويصدق هذا مع « اندرا الذي لا يغير اسمه ، وكذا « سوريا » الذي يصير « سورو » ونازاتيو » الذي يصير « ثونغاتيا » ، وذلك عند الانتقال من الفيدا الى الزند أفيستا • تقول الزند أفيستا ان كل هذه الشياطين يجب أن تطرد من البيت بهذه الكلمات : « أنا أطرد اندرا ، وأطرد سورو ، وأطرد رائيفا نونغاتيا ، من هذا المنزل ، وهذا الحى ، وهذه المدينة ، وهذه الأرض » • ولاتقر الزند أفيستا للآريين الهنود بالصفة الآدمية الكاملة ، وتوصى الجراح الايرانى بأن يتدرب على ثلاثة من الدائيفا (الهنود) ، فاذا نجحت عملياته الثلاث كان له الحق في مزاولة فنه على الايرانيين •

الطبقات : يبدو أن المجتمع الايرانى القديم كما يتجلى لنا في الزند أفيستا لم يكن به طبقة محتقرة ، رغم أن كلمة « شودرا » ، وتطلق على العبيد في الهند ، تبدو من أصل ايرانى ، وتأتى بلا شك من الكلمة الفارسية « خوردا » ومعناها : القمى • وكان الخوردا أعداء الايرانيين الأزليين الذين قاتلوهم منذ أقدم العصور • وتذكر الزند أفيستا ثلاث طبقات : طبقة الكهنة (آثرافان) وهى الأولى ، ثم طبقة المحاربين ، ثم طبقة المزارعين • ويبارك زارا ★ تشترا الملك فشتاسبا بهذه العبارات : « فليولد لك عشرة أبناء ، فتكون آثر فان في شخص ثلاثة منهم ، ومحاربا في شخص الثلاثة التالين وتزرع الأرض في شخص الثلاثة الأخيرين ، ويكون واحد — من العشرة — فشتاسبا مثلك » •

أما النصوص البهلوية فأنها تذكر أربع طبقات : الكهنة ، والمحاربين ، والفلاحين، والحرفيين • ففى المرتبة الاولى : القضاة ، والفقهاء في اللاهوت • وفى الثانية المحاربون،

(★) زرادشت • الزعيم الدينى الفارسى صاحب المذهب الدينى المعروف بالزرادشتية (المترجم)

أولئك الذين يصدون العدو الآتي من الخارج ، وأولئك الذين يعملون على استقرار الامن داخل المدن : العسكريون ، ورجال الشرطة ، وفي المرتبة الثالثة الكتاب . وأدنى منهم كثيرا الفلاحون والبورجوازيون ، ويشكل التجار والصناع وأصحاب الحوانيت المرتبة الرابعة ، ويحتل الكهنة قمة السلم المهني في ايران . يقول جيمس دارمستتر الذي سبق الاشارة اليه ان وظيفة الكاهن وراثية ، وابن الكاهن هو وحـده الذي يستطيع أن ينضم الى جماعة الاكليروس ويبدو أن دعاء فيشتاسبا يناقض هذا الغرض، وفيه يظهر بوضوح أن ابن الملك (أو حتى أبناءه الثلاثة) يمكن اذا شاءوا أن يصيروا كهنة . ومن المحتمل أن الوظيفة كانت في الأصل انتخابية ثم أصبحت فيما بعد وراثية كما في الهند . وعلى أية حال فان الزواج الداخلي في الهند أصبح هو القاعدة المطلقة في طائفة الكهنة في حين يستطيع الكهنة في ايران أن يتزوجوا نساء من طبقات أخرى في المجتمع ، ولعل في هذا دلالة على أن الزواج التعددي كان مسموحا به زمنا طويلا في الهند أيضا .

ولا تبدي النصوص البهلوية شعورا رقيقا حيال الكهنة ، ويطيب لها أن تعدد رذائلهم ، من كفر والحاد ، وحسد ، وكسل ، وبخل ، وطيش . وتصف الشاتاباتا براهمانا أيضا « الاسورا » بأنهم مرابون يعتبرون الفيدا من كتب السحر . وتمثلهم لنا احدى الأساطير جهلة في فن القرابين . والآلهة والأسورا هم سلالة براجاباتي . جاءوا الى الأضحية راغبين في سماع الوحي (أو فاك) :« ولما كان الوحي امرأة فانها فضلت الآلهة التي تملك بيوتا جميلة . واذ كانت الآلهة تتصف بالغيرة فانها قطعت كل علاقة بين الوحي وبين الأسورا ، وطوقوها (أي الوحي) تطويقا تاما بلهيب الأضحية ، لذلك فان الأسورا لا يعرفون شيئا في مسائل التضحية » .

ولايعرف على وجه اليقين هل هذه الطبقات وراثية . ويبدو أن أفراد الطبقة العليا كان متاحا لهم أن يتخذوا معهم أكثر تواضـعا ، غير أن العكس كان دون شك أكثر صعوبة . ومع ذلك لم تكن الطبقات مغلقة فاذا ولد ابن ذكر من خادمة صار في مرتبة الابن لسيد الدار ؟ أما ابنة الخادمة فانها على العكس من ذلك لايعترف لها بهذه الصفة ، ونجد أحكاما مماثلة في كتب القانون العرفي الهندية مثل الفاراداسمرتي .

ولم تكن الشعوب المقهورة في ايـران تنتمي الى جنس مختلف كثيرا عن الآريين الذين انتصروا عليها ، لذلك لم يبلغ التدرج الاجتماعي عندها الصرامة التي كانت للطبقات التي انغلقت على نفسها في الهند بتأثير الوراثة والزواج الداخلي . ولعل هذه الصرامة تفسر بنفسها باسباب عنصرية . ذلك أن الفرع الآري الذي استقر في شمال غربي الهند وجد هناك سـكانا أصليين يختلفون عنه اختلافا كبيرا فكل من تزوج « شيطانة » يخشى أن يأتي له أطفال « مشوهون » ، ذوو بشرة سوداء وانف أفطس مثل أمهم . ولذلك كانوا يسعون الى تجنب مثل هذه الزيجات ، ثم الى حظرها ، وهذا ما تعبر عنه جيدا أسطورة ياما ويامي في الريج فيدا وهي صورة أخرى من أسطورة ييما الايرانية . وهنا وهبت يامي نفسها زوجة لأخيها ياما ، اذ كان زواج المحـارم

مفضلا على اختلاط الأجناس · ولعلنا نرى فى ذلك أصل قواعد الزواج الداخلى التى تميز نظام الطبقات فى الهند · وفى الريج فيدا تطلق كلمة فارنا ، ومعناها « لون » على مجموعتين عنصريتين مختلفتين : اريا فارنا ، وكرشنا فارنا · وتبعا للأساطير الهندوكية ، وكتب الحق المقدس ، يرجع أصل تعدد الطبقات الى تقديرات دقيقة للون ناتجة من التزاوجات المتكافئة أو غير المتكافئة بين الأجناس البشرية ، وهذا ليس بصحيح ، فالغزوات المتعاقبة أوجدت تمييزات بين اقوام الغزاة المظفرين وبين السكان المقهورين ، واندمجت هذه التمييزات أخيرا فى سلم الطبقات الهندية · ومع ذلك فان الدراسات الاتنوجرافية التى أجراها بحاث مثل د · ن · ماجومدار فى وادى الجانج ووادى يامونا الذى يعتبر مهد الحضارة الهندوكية أظهرت صلة متبادلة بين تفوق الطبائع الشمالية وبين هذا التدرج الطبقى ·

وقد تعرضت الشعوب الايرانية لتأثيرات عديدة ، منها تأثير الآشوريين أقرب جيرانها اليها · وبالزند أفيستا دلائل واضحة على التأثير الدينى الآشورى المرجحة تحمل على الاعتقاد بأن هذا التأثير قد اكتسح الدين الآرى البدائى · وأراد زاراتشترا مصلح ايران أن يجدد عبادة النار ، ولكنه اصطدم بالعقيدة الشعبية التى تتبع الديانة الآشورية ، وانتصر أشورا مزاش بملائكته السبعة الأبرار ، وأرواحه السبعة الأشرار، واضطر زراتشترا أن يتوافق معها · وكان أكثر توفيقا فى نضاله ضد البوذية وضد الأشكال المنحطة من الدين الأرى ، التى ارتدت من الهند الى ايران ، على الأقل فى مظاهرها الخارجية · وثبتت دعائم البوذية فى أقاليم الشمال الغربى فى الوقت نفسه مع أشوكا ، ويظهر زاراتوشترا فى الزند أفيستا فى سمات « الكاهن الأول » الذى انتزع من أيدى الدائيفا القسرة على ادارة « العجلة » · واننا لنعرف المكانة التى يشغلها رمز العجلة (دهاما كاكا) فى البوذية · كذلك ينضم بوذا ودائيفا فى التقاليد الايرانية فيرمزان الى الشيطان ، وأحيانا يقترنان كما فى « بويتى ، الديفا » المسمى أيضا « الموت الخفى » أو ابن الجحيم ·

ويظهر اسم بوذا نفسه (جوتام) وأسماء المؤمنين به (جاويتما) فى الزند أفيستا · أما الابن المثالى المولود بفضل آلهة النور ، ميترا وغيره ، فانه يعارض البوذيين فى المجادلات اللاهوتية : « رجل ولد فى أبهة نورهم يفرض نفسه على الاجتماعات والمجالس لأنه استمع الى الحديث القدسى ، رجل ذو حكمة غالية يخرج منتصرا فى المجادلات مع الجاويتما ، الملحدين ، وفى النصوص البهلوية يصير « الدائيفا بود » الوسواس الخناس ، والوباء الذى يزحف فى الظلام ، وثمة نص يتهم البوذيين بأنهم يمجدون طبيعة الكائنات التى يقدسها البشر ، ولكن الناس لاينخدعون بها ، فهم يعرفون أن الكائنات المقدسة عند البوذيين ليست الا دائيفا » ، أى شياطين . وفى موضع آخر يفسر النص البهلوى الاتهام : « الشيطان بون هو ذلك الذى يقدسه الهنود ، ويتمثل فى أصنامهم ، تصنم الحصان الذى يعبدونه أيضا » · وفى هذا اشارة واضحة الى بوذى الهند حيث تذكر عبادة الحصان بالأضحية (أشفا ميدها — ياينا) ويحكى أن أحد ملوك الهند القدامى الأقوياء أراد أن يؤديها لدعم تفوقه على

خصمه . ويقدم لنا الشاتا باتا براهماناً الصورة المقابلة لهذه الأسطورة فتحكي أن أشورا ، عدو الآلهة اللدود . يقبض على حصانها ويهدد بذبحه ، ولكن الحصان « السريع كالصاعقة » يسحق الكلب ذا العيون الأربع تحت حوافره » ، وهذا تصوير رمزي واضح لهزيمة منكرة أوقعها بالايرانيين المقاتلون الهنود .

ومن حين الى حين كان الايرانيون يشعرون بالرغبة في استعادة دين أجدادهم . فيهدمون أوثانهم ومعابدهم ، ويشعلون النار على ضفاف نهر فيه ، أو سندهو . ويبعث امبراطورية ايران حية من رمادها . وزاراتشترا هو كاهن من كهنة كابول . أشعل النار في عهد الملك فتشتاسبا فوق قمة جبل كابول المتلألىء .

وتتجلى في النهضات الدينية على جانبي حدود الهند وايران تشابهات واضحة ، وتتجه هذه النهضات أساسا ضد تأثير البوذية في كل الأنحاء . ويدين الماتوسمريتي أهم كتب الشريعة الهندوكية المقدسة بشهرته الى أنه قد وضع الأسس الروحية للمجتمع الهندوكي التقليدي على نقيض مباشر للبوذية . غير أن الماضي لم ينبثق من جديد ، فقد استخلصت الديانة الايرانية في عصر الاصلاح باستعارات كبيرة من التقاليد الأشورية . أما الديانة الهندية في عهد الاصلاح البراهماني فانها لم تنجح الا بأن تضم اليها عددا كبيرا من العناصر الدينية والانشائية التى كان لها الحظوة عند السكان غير الآريين ، وذلك حتى تضم الجماهير الشعبية الى نضالها ضد البوذية .

ويبدو أن شعوب كشمير وايران ووادى نهر كانجدز (أركوندز في أفغانستان) قد اعتنقت الدين نفسه والثقافة نفسها . وتقرر النصوص البهلوية أن كل هذه الشعوب أولاد أعمام ، وعلى درجة واحدة من الجدارة ، ونلاحظ أن أرض السبتا سندهو لا توجد في هذه القائمة من البلاد المشتركة في دين واحد ، وربما اعتنقت نمطا مهجنا من الديانة الهندية الآرية ، الأمر الذى جلب عليهم احتقارا أكيدا من جانب الايرانيين والأسرة الايرانية أسرة أبوية أساسا ، كما في كل مجتمع آرى قديم . ورب الاسرة (وهو عادة الأب ، أو أكبر رجال الأسرة سنا) له فيها سلطة كبيرة . أما الزوجة فانها خاضعة لزوجها . ولا تستطيع المرأة أن تتصرف الا تحت اشراف رجل ، قد يكون زوجها أو ابنها ، أو يكون في غيابهما أباها الذى حرزها عند زواجها ، والواقع أن الأب حسب أقدم التقاليد الايرانية يسترد حقوقه على ابنته حين تفقد زوجها قبل الأوان ، ويكون ابنها الاكبر صغيرا لايستطيع أن يضطلع بواجبات رب الاسرة . ونرى في هذه الأوضاع أن القيم الأبوية في ايران ، على اقل في فترات « النهضة » الدينية ، لم تكن مدعمة بقدر ما كانت في الهند حيث كان أكبر رجل في أسرة الزوج المتوفى يأخذ مكانه فورا . أما هذا العبء وهذا الامتياز في ايران فانهما يعودان حتما الى أقرباء الأرملة : الى أبيها ، أو اذا لم يوجد الى أخيها الاكبر ، الخ . ويبدو نظام الوصاية هذا غريبا على التقاليد الآرية ، ولعله على الأرجح قد أتى من تأثير أشورى . يستحق الوصى ، سواء كان أبا للأرملة أو أخاها ، تعويضات كبيرة عن أتعابه من غذاء وكساء وأدوية مختلفة وسكنى . وقبول النقود من ابنة أو أخت صغرى محرم في

الهند . اما في ايران فانهم لايتشددون في هذا الأمر ، وقد استقرت هذه العادة على ما يبدو . بل انها سجلت في كتب القانون .

وثمة وجوه شبه واضحة في وضع المرأة في الهند وفي ايران في عصر ما قبل التاريخ . وليس للمرأة حقوق خارج الزواج في كل من البلدين . وفي النصوص البهلوية يمكن للرجل أن يضمن له ذرية في الحياة المستقبلة ، وذلك بأن يتلو آيات الأفيستا . أما المرأة فانها لاتنال ذلك بسهولة : اذ يتحتم عليها أن تلد طفلا . والفتاة العانس في الكتب الهندوكية المقدسة لا أمل لها في الخلاص ، لأن الزواج وحده الذي يدعم وضعها . والزواج هو الرباط المقدس الوحيد المتاح لها ، في حين يملك الرجل روابط أخرى . كذلك لايجوز للنساء أن يؤدين الشهادة في ساحة القضاء ، في الهند وفي ايران ، ولكن ايران تصرح بقضايا بين الزوج والزوجة ، في حين أن ذلك مستحيل في الهند .

وفي كل من التقليدين يشغل ابن الأسرة مكانة هامة ؟ أما البنت فمكانتها أكثر تواضعا . وفي نصوص بهلوية متأخرة نجد أن الأب هو « النار » ، أما الابن فليس الا « نور المصباح » ، ووجود الابن يمنح الأب امتيازا لا يناله أبدا من لا ابن له ، لأن هذا الأخير لايستطيع أن يطالب بالذهاب مباشرة الى السماء ؟ فهو لن يعبر « قنطرة السماء » مهما كانت مزاياه . وكلمة « بوز » أو « برل » تطلق على كل من الابن والقنطرة التي تتيح للأب أن يدخل السماء . وعند باب القنطرة « سنفاد » ، حيث يلتزم الرجل بأن يقدم حساباته قبل أن يمر ، يتعين على كبير الملائكة أن يسأله هل ترك وراءه بديلا عنه ، فاذا أجاب بالنفي بقيت روحه لاتبرح مكانها زمنا طويلا ، يائسة مكروبة ، وفي « الشاندوجيا » احدى الأوبانيشاد ، يسمى « الشيء في ذاته » أو « الحقيقة الكبرى » : « سينو » ، أي القنطرة التي يطرد منها كل الذين أثموا .

وتعطي التقاليد الهندية أيضا الابن أهمية فائقة . والابن ضروري لسعادة روح الانسان . والواقع ، تبعا للبرها سباتي ، ينجو الانسان من الجحيم (بوت) حالما يرى وجه ابنه . كذلك فان كلمة « بوترا » السنسكريتية التي تطلق على الابن تقرأ حسب اشتقاقها كما يلي : « ذلك الذي ينقذ أباه من الجحيم » . أما الذي ليس له ابن فهو تعس ، لن يبلغ السماء ، ولن ينال الخلاص .

ويأمر كل من التقليدين بزواج البنات في سن مبكرة ، وتقول النصوص البهلوية ان البنت يجب أن تتزوج قبل الخامسة عشرة خوفا من المغامرة والاستسلام للفتنة والخطيئة بحيث تصير عارا على أبيها . وفي الهند تجعل النصوص المقدسة الثانية عشرة سن البلوغ وأهلية الزواج . والرجل الذي لم يزوج ابنته قبل هذه السن يعتبر أنه قد ارتكب خطيئة . وتبرر التقاليد من الجانبين عادة البائنة ، وتشجع الزواج من أبناء العمومة (وأبناء الأخوال) الأشقاء . وفيما بعد فقدت زيجات الأقرباء من جهة الأب في الهند ما كان لها فيما مضى من حظوة . وكانت المرأة في مسائل الارث وملكية الأموال أكثر حظا في ايران منها في الهند في العصور القديمة .

وكانت أموال الشخص المتوفى بلا وريث من الذكور يمكن أن تعود الى أرملته أو بناته في ايران القديمة . ولايتيح التانون « ميتاكسارا » الذى يحكم القسم الاكبر من الهند في العصر نفسه لأرملة المتوفى أو لابنته أن ترث أمواله ، وتعود ملكية هذه الاموال الى السلالة الأبوية ، اللهم الا اذا كان هناك شخص قد تبنى ابنا للبنت المذكورة . وربما كانت هذه الفروق بين الهند وايران في خصوص حالة المرأة ذات صلة بالتأثير الآشوري في ايران منذ أقدم العصور . ونجد التأثير نفسه في مفهوم الآخرة . فالى جانب فكرة أن الموتى سوف يلحقون بالجدود المتوفين ، التى نجدها في كل من الزند أفيستا والريج فيدا ، فان ثمة كتابات ايرانية أحدث عهدا تقدم لنا فكرا « يوم الحساب » الذى يقابل بعث الموتى .

ويعرض التفاعل بين الثقافات الهنديه والايرانية منذ أقدم العصور مشهدا جذابا . فهناك بالاضافة الى الادراك الواضح لأصل مشترك وقرابة وثيقة عداء مستحكم وكراهية شديدة بين هذه الثقافات ، الى حد تحويل الآلهة الى شياطين والشياطين الى آلهة . وبسبب الفروق العميقة في العنصر وفي الثقافة بين هذين الفرعين الآريين وبين الشعوب التى واجهاها أثناء الهجرة فقد انتهى الأمر بهما الى أن يتبنيا هياكل اجتماعية مختلفة في مراتبها المتدرجة . ومع ذلك تتشابه تصرفاتهما حيال الأخطار الخارجية بصورة عجيبة : فهما يدفعان بنفس القوة والحيية هجمات مذهب بوذى يتهدد باكتساحهما . وللتغلب على هذا الموج المتلاطم كان على كل منهما أن يندمج مع عناصر ثقافية أخرى ليضم جماهير الشعب الى قضيته . وتلقى هذه الظواهر ضوءا ساطعا على بعض أنماط ردود الفعل الشائعة على نطاق واسع حين يتعرض تقليد ثقافى أو آخر للتهديد في كيانه . ان المقابلة نقطة نقطة بين المصادر التى تتيح لنا أن نعيد بناء التقليدين الثقافيين توضح ما لعله قد بقي دون شك غامضا وغير مفهوم اذا لم يتأت لنا أن ندرسه الا على انفراد .

ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبى	العدد وتاريخه
● المسالك البحرية للاتصالات الثقافية فى المحيط الهندى بقلم : ميشيل مولات	— Voiles Maritimes des contacts culturels dans l'océan Indien. *Par : Michel Mollat*	العدد ١١١ عام ١٩٨٠
● الأنشطة البحرية فى المحيط الهندى قبل وصول البرتغاليين بقلم : تاتسورو ياماموتو	— Les activités Maritimes dans l'ocean Endien Avant l'arrivée des Portugais . *Par : Tatsuro Yamamoto.*	العدد ١١١ عام ١٩٨٠
● دراسة عن تشتت الشعوب العربية فى المحيط الهندى بقلم : يوسف أ ٠ طالب	— Etudes sur la diaspora des peuples Arabes dans l'Océan Indien. *Par : Yusof A. Taleb*	العدد ١١١ عام ١٩٨٠
● وحدة الثقافات وتباينها كيفية التطور الهندسى المعمارى في آسيا الموسمية بقلم : سينيك باندراناياكى	— Unités et différénciation des Cultures Modalités du development architectural dans l'Asie des Moussons *Par : Senake Bandaranayake*	العدد ١١١ عام ١٩٨٠
● المبادلات الثقافية بين الهند وايران فى العصور الموغلة فى القدم بقلم : شريراما اندراديفا	— Echanges Culturels entre l Inde et l'Iran dans la haut antiquité *Par : Shrirama Indradeva*	العدد ١١١ عام ١٩٨٠

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣٨٥/١٩٨١



العدد السادس والخمسون
السنة الخامسة عشرة
فبراير / ابريل ١٩٨٢

محتويات العدد

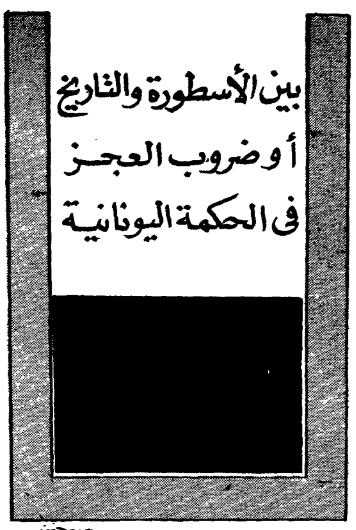
* **بين الاسطورة والتاريخ**
أو ضروب العجز فى الحكمة اليونانية
بقلم : بول فين
ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

* **جوهر الازمة والدين :**
مستقبل العقيدة ومستقبل الانسانية وحوار الاديان
بقلم : ر. ج. زفى فيربلوفسكى
ترجمة : الدكتور خضر عبد العظيم ابو قورة

* **الثورة الصامتة :**
من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر
بقلم : جان لوفيس
ترجمة : الدكتور شحاتة آدم محمد

* **التطور ونزعة المحافظة**
بقلم : مارسن ريزكيفتش
ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

تصدر عن : مجلة رسالة اليونسكو
ومركز مطبوعات اليونسكو
١ - شارع طلعت حرب
ميدان التحرير - القاهرة
تليفون : ٧٤٢٥٠٢



هل كان الاغريق يؤمنون بأساطيرهم ؟ الاجابة عسيرة لان « الايمان »

بعنى أشياء كثيرة ... لم يكن الجميع يؤمنون بأن « فينوس » Minos يستمر قاضيا فى الجحيم ، أو ان ثيزيوس Thésée صارع المينرطور (حيوان خرافى نصفه رجل ونصفه الآخر فى صورة ثور ...) . كانو يعتقدون أن الشعراء « يكذبون » . ومع ذلك فان أسلوبهم فى عدم التصديق يثير الحيرة ، ذلك لان تيزيوس كان موجودا فى نظرهم ، فقط لا بد من « تمحيص الاسطورة بالعقل » (1) ، والرجوع بسيرة رفيق هيراكليس (هرقل) الى منبته التاريخى . أما بخصوص مينوس فان ثوسيوديدس Thucydide (مؤرخ اغريقى أثينى) ٤٦٠ ـ ٤٠٠ ق م ـ قد بذل فى شأنه مجهودا فكريا جبارا ليستخلص منبته ، اذ يقول : « كان مينوس ،

بلوتارك Pelasgos (حياة) تيزيوس)

بقلم : بول فيـــين

استاذ التاريخ الرومانى بكوليدج دى فرانس منذ عام ١٩٧٥ اصدر كتابا فى تاريخ السينما والسياسة الخيالية بروما بعنـــوان (الخبز والسيرك) الناشر لوسيى ١٩٧٦ وكتابا فى تاريخ العلاقات الجنسية والاسرية بروما بعنوان (الحب قبل المسيحيين) وتحت الطبع الان (هل آمن الاغريق بأساطيرهم ؟) و (رسالة فى الخيال البناء)

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

ليسانس فى الحقوق من باريس .. مدير الادارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا)

من كل الذين سمعنا عنهم ، أقدم من أمتلك أسطولا » ، ولم يكن أبو فيدر Phèdre ... باسيفاتي Pasiphae سوى مالك ساد البحار ،

وليس تمحيص الاساطير بوساطة اللوغوس (الكلمة ، الفعل الاول) فصلا من فصول الصراع الابدى ، منذ بدء الخليقة الى زمن فولتير وسيان بين رغم ما يقوله نسل Nestle لا يتعارضان ، تعارض الخطأ والصواب (٢)

كانت الاسطورة موضوعا لتفكير عميق ، ولم يفرغ اليونانيون من التفكير فيها حتى الان ، بعد انقضاء ستة قرون على حركة السفسطائيين ..

W. Nestlé, Vom Mythos Zum Lagos

١٩٤٠ ويجب ان نحيى هذا الكتاب البديع الذى ظهر عام ١٩٤٠ ، وهو حافل بالتلميحات (انظر مثلا ، صفحة ٤٣٢ حيث يمتدح جاميليك) ، ويشهد بشجاعة المؤلف الادبية .

ولم يكن تمحيص الاسطورة بوساطة اللوغوس نصرا للعقل ، بل كان منهاجا موغلا فى القدم ، غير معقول بدرجة تثير الدهش : لماذا اجهد الاغريق عقولهم دون جدوى ، بغية فصل الاخيـار من الاشرار ، بدلا من أن يستبعدوا من الحكايات الخرافية كلا من ثيزيوس والمينوطور ، وينكروا وجود « مينوس » خرافى ، وكذا الاحداث غير المعقولة التى تنسبها الاسطورة لمينوس هذا ؟ ما اشبه ذلك بحالة علماء العراقة أو الفولكلور ازاء الاساطير والحكايات الخرافية ،و حالة فرويد ازاء تكاثر الاحلام ، أو هـذيان الرئيس شريبر Schrber . ما العمـل بهـذا الحشـد الهائل من الترهات ، كيف لا يكون لكل هذا معنى خفى ؛ أو ربما بنيان) والسؤال عما اذا كانت الحكاية حقيقية يأتى دائما بعد السؤال عما تتحدث عنه الحكاية ، ولسوف نعتبر أن وجود مينوس هو على الاقل وجود تاريخى ،ولكنه مموه بأشياء غير معقولة يتعين تخليصه منها ، و « العقل » له تاريخ ، وهـو لم ينبثق من ضوء طبيعى ، وليس ثمة نقد وضعى أو عقلانى بقادر على حل مشكلة الخرافة أو ما وراء الطبيعة .

كيف اذن ان الناس لم يعودوا يصدقون الاساطير ؟ كيف اننا لم نعد مثلا نؤمن بوجود ثيزيوس ، مؤسس اثينا ، وبالاصول الاسطورية لروما ، والاصول الطروادية لملوك الفرنجة ؟ لقد بدأنا نرى فى ذلك بوضوح ، بالنسبة الى العصر الحديث ، بفضل كتاب « جورج هوبير » القيم عن « فكرة التاريخ الكامل » (٣) فى القرن السادس عشر وعن « اتين باسبييه» . ولد التاريخ العلمى ، لا منذ ابتكار النقد ، لانه ولد منذ زمن بعيد ، ولكن منذ أن اقتضى البعض أن تكون مهنة المؤرخ ومهنة الناقد شيئا واحـدا : « كان البحث التاريخى يمارس قرونا طويلة دون أن يؤثر تأثيرا جديا فى أسلوب تدوين التاريخ ، وبقى النشاطان غريبين أحدهما عن الآخر ، وأحيانا فى قريحة شخص واحد . ان ما تغير فى أواخر القرن الثـامن عشر هو المنـاخ الفكرى : فلم يعد التاريخ أدبا ، وانما صار علما » .

ولـكن ما الشأن فى العصـور القـديمة ؟ نستهدى فى ذلك بفكرة أ. د. موميليانو A.D. Nomigliano وهى : « يقـوم الاسلوب الحديث فى البحث التاريخى على التمييز بين المصـادر الاصلية والمصـادر الثانوية » . (٤) وليس من المؤكد تماما أن تكون فكرة العالم هذه صحيحة ،

---

(٣) (فكرة التاريخ الـكامل) ، ترجمة برودل ، المكتبة العلمية الجديدة ، ١٩٧٣ ، ونذكر هاهنا فقرة بالصـفحة السابعة ..

(٤) اورد هذا هوبير ، صفحة ٧ ، رقم ١ وتوجد الان رسالات موميليانو بشـأن هـذه المشاكل الخاصة بالتاريخ ، وطريقة تدوين التاريخ فى المجموعتين الآتيتين :

— Studies in Historiography, New York, 1966

— Essays in Ancient and Modern Historiography, Oxford,

بل انى لا اظن انها وثيقة بالموضوع ، ولكن لها الفضل فى طرح مشكلة خاصة بالاسلوب ، ولو بمعارضتها ، وهى تبدو كذلك فى ظاهرها . ولنفكر فى بوفور Beau fort أو نيبور Niebuhr الذين يرجع ارتيابهما فى القرون الاولى من تاريخ روما الى عدم وجود مصادر ووثائق معاصرة لتلك العهود القديمة ، أو لعل هذه الريبة يبررها هذا الانعدام *.

وتاريخ العلوم ليس هو تاريخ اكتشاف الاسلوب المناسب أو الحقائق الصحيحة بالتدراج كان للاغريق طريقتهم فى تصديق الاساطير أو الارتياب فيها ، وهى طريقة لا تشبه طريقتنا فى هذا الخصوص ، كما ان لهم أسلوبهم فى تدوين التاريخ ، وهو اسلوب يختلف عن أسلوبنا ، ذاك الاسلوب يقوم على فرض ضمنى ، فلم يكن للتمييز بين المصادر الاصلية والمصادر الثانوية صلة بالموضوع ، ولو أنه لم يكن مجهولا بسبب عيب فى الانهاج . وسوف نرى فى الواقع أن المؤرخ القديم يعالج مصادره . لا كما يعالجها المؤرخ الحديث ، ولكنه يعالجها بشكل ملموس ، كما يعالج الصحافى مصادر معلوماته .

×

والمؤرخ القديم قلما يعطينا فرصة لمعرفة ما اذا كان يميز المصادر الاصلية من المصادر الثانوية ، وهنك سبب وجيه لذلك : ذلك أن المؤرخ القديم لا يذكر ابدا مصادره ، أو أنه قلما يذكرها ، لاسباب غير تلك التى تحملنا على ذكرها ، فهو لا يضيف مذكرات فى أسفل الصفحة » ، وفى أبحاثه الاصلية ، يريد أن يصدقه الناس بلا دليل ، اللهم الا اذا كان يفتخر باكتشاف مؤلف غير معروف ، أو يريد نشر نص قيم ونادر يعتبره أثرا هاما ، لا مصدرا . كان بوانياس Pisistratides (رحالة وجغرافى ، ازدهر حوالى ١٧٤ م ، له كتاب « وصف بلاد اليونان » —) يكتفى بأن يقول : « علمت أن ... » أو « تبعا لمن اخبرونى ... » وكان الذين اخبروه أو فسروا له ، عبارة عن مصادر مكتوبة أو معلومات أبلغه اياها شفاهة بعض الكهنة أو العلماء المحليين الذين صادفهم فى رحلاتهم .

اذا اردنا ان نعرف الى اى مدى كانت (الدقة) و (المنهاج) و (نقد المصادر) قليلة الفائدة فى هذه المجالات ، فانه يكفينا ان نذكر هذه السطور التى اراد بها ف . لوكلير ان يرد على نيبور : « الغاء تاريخ قرن من القرون لانه يختلط به بنص الحكايات الخرافية يعنى الغاء تاريخ كل القرون . فالقرون الاولى من تاريخ روما تبدو لنا مشبوهة بسبب ذئبة رومولوس ، ودقيصر كله بسبب النجم الذى ظهر بعد موته ، وعلى هذا الوجه نمحو من تاريخ روما تاريخ ابوللو مستخف فى صورة ثعبان » (مذكرات عن الرومان ، ص ١٦٦) ومن ثم نرى ان روع نوما ، وظهور كاستور وبوللكس .. وتاريخ اغسطس بسبب انه قيل انه ابن تشكك بوفور ونيبور لا يقوم على التمييز بين المصادر الاصلية والمصادر الثانوية ، ولكن على النقد التوراتى الذى اجراه مفكرو القرن الثامن عشر .

ولنعد الآن الى اتيين باسكبيه Etienne Pasquier الذى ظهر مؤلفه « أبحاث عن فرنسا » فى عام ١٥٦٠ ، يقول ج. هوبير ان باسكبيه عرض مخطوطه على أصدقائه قبل نشره ، وكان اللوم الذى وجه اليه يتعلق فى الكثير من الاحيان بعادته فى الاشارة إلى مصادر الاشياء التى يذكرها ، وقيل له ان هذه الطريقة تذكر كثيرا بمنهج « التلميذ » ، ولا تليق ابدا بكتاب فى التاريخ ، فهل كان من الضرورى حقا أن يعزز فى كل مرة « قوله بقول مؤلف قديم » ؟ فان كان المطلوب هو أن يضفى على روايته صحة وصدق ، فان الزمن وحده كفيل بذلك . ثم ان مؤلفات القدامى لم تكن مزدحمة بالاستشهادات ، ومع ذلك كانت حجتهم تتدعم بمرور الزمن ، وعلى باسبكيه أن يدع الزمن وحده يؤيد كتابه .

هذا الكلام الذى يبدو لنا عجيبا ، يمكن أن يصرف عباراته نفسها الى أى مؤرخ اغريقى او رومانى . ولكن لنا أن نبدى أن هذا الكلام حقيقى بأن يدهشنا اقل اذا كان متعلقا بمراسل صحفى .و بمؤلف كتاب مدرسى (٦) . فالمراسل لا يضيف شيئا الى ثقة الناس فى أخباره اذا هو وصف بدقة شخصنة من أخبروه ، دون فائدة من ذلك ، فنحن نحكم على قيمته بمعايير داخلية ، اذ يكفينا أن نقرأ ما نكتبه لنعرف ماأذا كانذكيا ، حياديا ، دقيقا ، ويتمتع بثقافة قوية . يقول ثسيوديدس : ان المؤرخ الجيد لا يجمع بلا تبصر الروايات التى تقال له ، بل عليه ان يعرف كيف يتحقق من صحة المعلومت ، كما يقول مراسلينا :

لا يضع المؤرخ كل هذه « الطبخة » تحت أنظار قرائه فحسب ، وهو لا يفعل ذلك الا لضرورة ملحة . كان هيرودوت يحلو له أن يدون مختلف الروايات المتعارضة التى استطاع أن يجمعها ، أما وثسيوديدس فلم يفعل ذلك ظبالمرة تقريبا ، كان يروى فقط ما يعتبره صحيحا ، او يتحمل مسئوليته . وحين يؤكد تأكيدا قاطعا فيما يتعلق بمقتل آل بيزستراتوس Pisistratides (زعيم أيثنى اقام نفسه طاغية ، ٥٦٠ ق.م)

---

(٦) الحقيقة لا شخصية ، اما الخطأ فهو وحده الشخصى . هذا المبدأ يتضخم فى بعض المجتمعات ؟ ولننظر فيما كتبه رينان بشأن تكوين اسفار موسى الخمسة (الاعمال الكاملة لرينان ، الجزء السادس ، ص ٥٢٠) : « لم يكن عند العصور القديمة فكرة اصالة الكتاب ؟ كان كل واحد يريد ان تكون نسخته كاملة فيضيف اليها كل الزيادات اللازمة حتى تكون متمشية مع التطور . وفى تلك الحقيقة لم يكن الناس يعيدون نسخ نص من النصوص : كانوا يعيدون تأليفه فيلحقون به وثائق اخرى ؛ كان كل كتاب يتألف بموضوعية مطلقة ، دون عنوان ، ودون اسم المؤلف ، ويتغير دواما ، ويتلقى اضافات لا نهاية لها » وفى وقتنا الحاضر ، تنشر فى الهند طبعات شعبية من الاوبانيشاد التى ترجع الى الف او الفى سنة ، ولكنها اكملت بسذاجة ، حتى لم تعد صادقة ؛ وقد ذكر فيها اختراع الكهرباء ! وليس الامر هنا يتعلق بالتزييف : فعندما يكمل بعضهم او يصحح كتابا حقيقيا ، مثل الدليل السنوى للتليفون فانه لا يقترف تزويرا . بعبارة اخرى ان ما يهم هنا ليس فكرة الحقيقة ، ولكنه فكرة المؤلف ..

ويحكي هو القصة التي يعتبرها الحقيقـــة ، فانه يؤكد بأنه لا يأتي بذلك بأية بداية للاثبات . ثم لا نرى كيف كان فيمقدوره أن يزود قراءه بوسيلة بأية بداية للاثبات . ثم اننا لا نرى كيف كان في مقدوره أن يزود قراءة بوسيلة يتحققون بها من صدق اقواله .

اما المؤرخون المحدوثن فانهم يعرضو نتفسيرا للاحـداث ويعطـون القارىء الوسائل الكفيلة بالتحقق من صدق المعـلومات وصياغة تفسيرات أخرى ، وأما المؤرخون الاقدمون فانهم يتولون بأنفسهم التحقق من صحة اخبارهم ولا يتركون هـذه المهمة الشاقة لقرائهم ، فتلك هي وظيفتهم ، ومهما قيل عنهم ، فانهم كانوا يميزون بين اصدر الاول (الرؤيةبالعين ، فان لم تكن ، فالتقاليد المروية) وبين المصادر الثانوية ، ولكنهم يحتفظون لانفسهم بهذه التفاصيل ، لان القارىء ليس مؤرخا . كما أن قراء الصحف ليسوا صحفيين : فهؤلاء وأولئك يضعون ثقتهم في صاحب المهنة .

ترى متى ولماذا تغيرت العلاقة بين المؤرخ وقرائه ؟ لستكاتبا بارعا في التاريخ الحديث ، غير أن ثمة أمرين تفصيليين أثارا انتباهي : ذلك أن جاسندي Gassendi (فيلسوف وعالم فرنسي ١٥٩٢ ــ ١٦٥٥ ــ) لم يذكر ية أمراجع في كتابه « الفلسفة الابيقورية » ، كما انه تعمـق في شرح شيشرون ، وهرمارك واوريجن دون ان يعرف القـارىء ما اذا كان هـذا الذى يقرءه هو فكر ابيقور نفسه او فكر جاسندي : فهـذا الاخير لا يتبحر في العلم ،، ولكنه يريد فقط احياء المذهب الابيقورى . وعلىالعكس في ذلك نجـــد بوسويه Bossuit (واعظ وكاتب فـرنسي ، ١٦٢٧ ــ ١٧٠٤) في كتابه « تاريخ تقلبـات الـكنائس البروتستانتية » في ردوده : ولكن Furien يذكر مراجعه ، كما ذكرها أيضا جوريو هذه مؤلفات جدلية . وهكذا انطلقت الكلمة الكبرى : ذلك أن الاحالة الى المصادر ، والتعليق البارع ، بل الى نقل « التـــاريخ العلمي » كله ــ اذا حكمنا على العلم بأدائه ــ قد انبثق من الجدل الديني أو القـانوني (حين كان مؤرخو اميرين متنازعين يحتجون بالعقود الرسمية التي تثبت حقوق سادتهم على بعض الاقاليم) . اما التعليق البارع فانه نشأ من المنازعـات والمساجلات الكتابية ، كان الكتاب يتبادلون الادلة قبـل أن يرسلوها الى سائر أفراد « طائفة العلماء » . وكان الحكم الاعلى هو الجامعة باحتكارها المتزايد للنشاط الفكرى ، والسبب في ذلك اقتصادى واجتماعي ، فلم يكن ثمة أصحاب دخول من ملاك الاراضي العـاطلين من العمـل مثـل مونتيني أو مونتسكيو ، ولم يعد يشرف الانسان أن يعيش تابعا لشخصية كبـــيرة بدلا من أن يمارس عملا .

وفي الجامعـــة ، لم يعد المؤرخ يكتب لقراء عاديين ، كما يفعـــل الصحافيون أو « الكتاب »ولكنه يكتب لرفاقه المؤرخين ، ولم تكن هـذه

حال مؤرخي العصور القديمة الذين كان لهم ازاء الصرامة العلمية موقف متساهل يدهشنا أو يصمنا . فيوزانياس كتب فى الكتاب الثامن من كتبه العشرة : « فى بداية ابحاثى لم أر فى اساطيرنا سوى سذاجة بلهاء ، ولكنى الان ، فى ابحاثى بخصوص أركاديا ، أصبحت أكثر حصافة . فالواقع أنه فى العصر القديم ، كان أولئك الذين نسميهم الحكماء يعبرون عن أفكارهم بالالغاز ، لا بالصراحة ، وارى أن الاساطير المتعلقة بكونوس من قبيل حكمة هؤلاء الحكماء » هذا الاعتراف المتأخر يدلنا – بالنظر الى الماضى – ان يوأزانياس لم يصدق كلمة واحدةمن الاساطين العديدة غير المعقولة طوال الستمائة صفحة من كاته . اما المؤرخ المحدث ، فانه اذا قدم لطائفةلعلماء كتابات عن أحداث أو اساطير لا يصدقها ، ويطلب اليهم أن يقرأوها ، فانه يعتدى بذلك على الامانة العلمية . كان لدى المؤرخين القدامى – ان لم يكن فكرة مختلفة عن الامانة – فعلى الاقل قراء مختلفون ، غير محترفين ، يشكلون جمهورا غير متجانس كجمهور الصحيفة ، لذلك كان لهم الحق ، يا حتى الواجب فى بعض التحفظات ، وفى حوزتهم مجال للامناورة . والحقيقة نفسها لا تظهر على أفواههم ، وعلى القارىء أن يكون لنفسه فكرة عن هذه الحقيقة . هذه خصيصة من الخصائص العديدة غير المرئية التى تكشف عن أن المنهج التاريخى عند القدامى يختلف كثيرا عما هو عند المحدثين ، رغم ما بينهما من تشابهات كبيرة . وجمهور المؤرخين القدامى على أنواع مختلفة ، فبعض القراء يلتمسون التسلية ، واخرون يقرأون التاريخ بعين ناقدة ، وبعضهم من محترفى السياسة ا والاستراتيجية . وكل مؤرخ يختار من هؤلاء من يشاء ، فهو يكتب للجميع ، ولكنه مع ذلك يراعى مختلف الانماط من القراء ، أو يتخصص مثل توسيوديدس ، ويوليبيوس (مؤرخ اغريقى ، ٢٠٣ – ١٢٠ ق.م) فى الاعلام الثابت تقنيا ، الذى يزود السياسيين والعسكريين بمعلومات يستخدمونها على الدوام ، وحين يختار المؤرخ من يريد من القراء ، فان اختلاف مشارب الجمهور يترك له مجالا هامشيا : ففى وسعه أن يعرض الحقيقة بألوان أكثر فجاجة أو أكثر حسنا ، دون أن يشوهها . ومن ثم فانا لا ندهش ، أو نستنكر الخطاب الذى علق عليه كثيرا المحدثون ، وفيه يطلب شيشرون ن لوكسيوس Luccieus أن « يسمو بأعمال قنصلية » ربما أعلى مما كان يفعله « والا يتقيد كثيرا بقواعد المنهاج التاريخى » : مجرد خدمات ومجاملات لا تتعدى ما يمكن أن يطلبه الانسان ، ودون أن تتجاوز حدود الادب واللياقة المطلوبة من صحافى يؤيده قسم من جمهوره .

وخلف المسائل الظاهرية الخاصة بالاسلوب العلمى والامانة العلمية ، تتجلى مسألة أخرى خاصة بعلاقة المؤرخ بقرائه . فالواقع أن الاحداث كانت موجودة ، قبل عصر نيتشة وماكس فيبر ، ولم يكن على المؤرخ ان

يفسر شيئا « لان الاحداث قاجمة) او يقيم الدليل على شيء « لان الاحداث ليست موضوعا لجدل) : كان يكفيه أن يروى الاحداث ، امابصفتهمخبرا ، او مصنفا وجامعا للنصوص . ولم يكن من أجل هذا فى حاجة الى موهبة عقلية خارقة ، كان يكفيه أن يتمتع بمزايا ثلاث : الهمة ، والكفاءة ، والحياد ، هى مزايا الصحافى الكفء . عليه أن يبحث بهمة عن المعلومات فى الكتب ، أو عند الشهود ، اذا وجد البعض منهم ، أو يجمع التقاليد والاساطير . وتتيح له كفاءته فى المواد السياسية ، من قبيل الاستراتيجية والجغرافيا أن يفهم أعمال رجال الدولة ، أن ينقد معلوماته عنها . ومن شأن حياده أن يمنعه من الكذب ، ايجابيا أو سلبيا . ومن شأن عمل المؤرخ وفضائله أن يعرف فى النهاية حقيقة الماضى ، بخلاف عامة الناس ، وذلك كما يقول بوزانياس ، لان « أشياء كثيرة غير صحيحة تحكى لعامة الناس الذين لا يفهمون شيئا فى التاريخ ، ويتصدقون كل ماسمعوهمنذ الطفولة ، من جماعات الخورس (المنشدين) ومن المسرحيات المأساوية . هناك حكايات تروى عن ثيزيوس على سبيل المثال ، ولكن الحقيقة أن ثيزيوس كان ملكا ارتقى العرش بعد وفاة مينسيثوس Ménesthée ، واحتفظ أبناؤه حتى الجيل الرابع بالسلطة » .

وكما نرى ، لقد فصل بوازنياس الحق من الباطل ، واستخرج من اسطورة ثيزيوس النواة الحقيقية ، ترى كيف استخرجها بواسطة مانسميه مذهب الاشياء الواقعية ؟ : فالماضى شبيه بالحاضر ، أو بالاحرى العجائب لا وجود لها ؛ ونحن فى عصرنا الحاضر ، لا نرى أناسا برؤوس ثيران ، ولكن يوجد ثمة ملوك ، وعلى ذلك فلم يكن هناك بالمرة مينوطور ، ولم يكن ثيزيوس سوى ملك فحسب . ذلك أن بوزانياس لم يشك فى صحة وجود ثيزيوس ، كما لم يشك ارسطو فى وجوده ، خمسة قرون قبل بوزانياس (٧) .

وعلى ذلك فان نقد التقاليد الاسطورية مسألة طرحت بصورة غير صحيحة ، فلم يكن بزانياس يشبه فونتنل Fontenelle مؤلف فرنسى ، ١٦٥٧ ــ ١٧٥٧) الذى لم يفصل الحق من الباطل ، ولكنه قدر أن كل ما فى الاساطير باطل . ورغم الظواهر ، لا يشبه النقد القديم للاسطورة نقدنا اياها ، فنحن نحيى فى الاسطورة قصة ضخمتها « العبقرية الشعبية » ، والاسطورة فى اعتبارنا تضخيم ملحمى لحدث كبير من قبيل الغزو « الدورى » (نسبة الى الدوريين الذين غزوا البلقان فى حوالى ١١٠٠

---

(٧) الواقع ان ارسطو ، مثل توسيوديو (الجزء الثانى ، ١٥) لا يشك فى صحة وجود ثيزيوس ، اذ يرى فيه مؤسس الديمقراطية الاثينية (نشأة اثينا ، الجزء ٤١ ، ٢) ويسلم بصحة أسطورة الاطفال الاثينيين الذى نفوا الى كريت وسلموا للمينوطور : Const. des Bottiéens اوردها بلوتارك ، ثيزيوس ، ١٦ ، ٢)

ـ ١٠٠٠ ق م) . الا ان الاسطورة فى تقدير اليونانى ، حقيقة واقعة حرفتها السذاجة الشعبية ، نواتها الحقيقية تفاصيل صغيرة صحيحة ، لانه ليس فيها ما هو عجيب ، كأسماء الابطال وأنسابهم . وتفترض مسائل التعدد والاسلوب (٨) وتفترض مسألة موضوعية : ما هى الاسطورة ؟ هل هى قصة محرفة ؟ أم ولع جماعى بالاكاذيب ؟ أم هى مجز ؟ أم قصة تضخمت ؟ كل هذا يتيح مجالا للتيقن من انه يمكن تصديق أشياء متناقضة فى وقت واحد ، وأن فكر الحقيقة ليست ةبسيطة ولا هى أبدية .

ذلك أن الاساطير ليونانية التى كانت صلتها بالدين واهية للغاية (٩) ، لم تكن سوى نهج أدبى شعبى ورقعة شاسعة من الادب ، وبخاصة الادب الشفاهى ، اذا كانت كلمة الادب هذه شائعة قبل التمييز بين الواقع والخيال ، حين كان العنصر الاسطورى مقتولا عن طيب خاطر .

هاكم مثالا : فقد اثبت نيوتن ان ملوك روما السبعة حكموا فى المجموع ٢٤٤ عاما ، ولاحظ ان مثل هذه الفترة الطويلة من الحكم لا مثيل لها فى تاريخ العالم حيث يبلغ المدة المتوسطة لحكم واحد ١٧ عاما ، واستنتج من ذلك ان الترتيب الزمنى لتاريخ روما فى العصر الملكى ترتيب اسطورى ؟ وانه غير صحيح ، ويصوبه بأن يجعله سبع مرات من الحكم ، كل مرة ١٧ عاما ، ويرجع بذلك تاريخ تأسيس روما الى عام ٦٣٠ ق.م . انظر فى ذلك اسحق نيوتن مترجمة من الانجليزية ، باريس ، ١٧٢٨

La chronologie des anciens royaumes

(٩) م . نلسون :

M. Nilsson, Geschichte der griech. Religion, 2e ed. Vol. I, p. 14 et 371

و أ . د . نوك :

A.D. Noch, Essays on Religon and the Ancent World, Oxford, 1972, vol. 1, p. 261

ولست متأكدا من انه ينبغى استبعاد الاساطير الاتيولوجية (التى تبحث فى اسباب الاشياء ـ المترجم) فقليل جدا من الاساطير اليونانية يفسر الشعائر ، والتى تفعل ذلك ، ليست من تأليف الكهنة الذين يريدون تبرير بعض الشعائر بقدر ما هى ثمرة خيال بعض اصحاب العقول الذكية المحلية الذين اخترعوا تفسيرا وهميا لخصيصه او اخرى عقيدته تحير افهام الاهالى والرحالة ، فالشعيرة تفسرها اسطورة ، ولكن بنفس الطريقة التى يشرح بها اية (اعجوبة) محلية ، مثال ذلك صخرة ذات شكل غريب ، تجد راويا محليا يبتكر لها تفسيرا . لذلك فان من العبث محاولة التمييز بين الاسطورة والحكاية والخرافة تبعا لدرجة الحقيقة التى نضيفها على كل من هذه الانواع ، او حسب علاقة كل منها بالدين : انظر فى ذلك :

F. Hampl, Geschichte als Kritische Wissenschaft, 1975, Vol. II, p. 1-50 : Mythos, Sage, Marchen.

وبخصوص الاساطير اليونانية ، تجدد كل شىء بفضل اعمال ج.ب فرنان J.P. Vernand

(اصول الفكر الاغريقى) ، ١٩٦٢ Les organes de la pensée grecque :

وكذا الاسطورة والفكر لدى الاغريق : Mythe et pensée chez les Grecs, 1965

ومؤلف م.ا فينلى : M.I. Finley

(الاسطورة والذاكرة والتاريخ) فى مجلة (التاريخ والنظرة) ، الجزء الرابع ، ١٩٦٥ ص ٢٨١

و م. ديتيين : (اساتذة الحقيقة فى الاغريق القديمة)

M. Detienne : Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, 1967

وإنى اعالج هنا معالجة سطحية للغاية موضوع الفكر الاسطورى ، وموضوعى هذا يخص تحول هذا الفكر فى القرون الاخيرة قبل الميلاد ...

وبقراءة يوزانياس ، نفهم ماذا كانت الاسطورة : كان لاصغر ضيعة وصفها علامتنا أسطورتها المتعلقة ببعض العجائب الطبيعية أو الثقافية المحلية ، وهذه الاسطورة ألفها راو مجهول ، ودونها فيما بعد أحد العلماء المحليين الذين قرأ لهم يوزانياس واسماهم « شراح ا » ، كان كل من هؤلاء المؤلفين أو الرواة يعرف نتاج رفاقه ، لان الاساطير المختلفة كان لها الابطال نفسها ، وتتناول الموضوعات نفسها ، كما كانت السلالات الالهية أو البطولية بوجه عام متفقة فيما بينها ، أو ليس فيها تناقضات كبيرة . كان هذا الادب الذى يجهل بعضه بعضا يذكر بأدب آخر : بحياة الشهداء والقديسين المحليين ، فى عصر الملوك الميروفنميين . فى « الاسطوره الذهبية » Legende dorée . وقد أوضح أ. فان جنيب A. van Gennep ان تواريخ القديسين الزائفة هذه التى بذل البولانديون (اشياع يوحنا بولان ، اليسوعى) جهودا شاقة لانصافها كانت فى الواقع أدبا ذا نكهة شعبية للغاية : فهناك أميرات ، اختطفن وعذبن بقسوة ، وانقذهن بعض الفرسان القديسين ، فخر ، وجنس ، وصادية ، مغامرة . وافتتن الناس بهذه لاقاصيص ، وصورها الفن ، وعالجها أدب شاسع ، من شعر ونثر .

كان الناس يعتبرون هذه العوالم الاسطورية حقيقية ، بمعنى انهم لم يرتابوا فى صحتها ، ولكنهم لم يؤمنوا بها ايمانهم بالحقائق الواقعة التى تحيط بنا . وبالنسبة الى جمهور المؤمنين ، كانت حياة الشهداء الخافلة بالعجائب واقعة فى ماض لا عصر له ، لا يعرف عنه سوى انه سابق على الزمن الراهن ، وخارج عنه ، ومغاير له ، كان « زمن الوثنيين » . والامر كذلك بالنسبة الى الاساطير الاغريقية ، فكانت تجرى « من قبل » فى زمن الاجيال البطولية التى اختلطت فيها الالهة بالبشر .

كان زمن الاساطير ومكانها مغايرا لزماننا ومكاننا (١١) ، وكان الاغريقى يجعل الالهة « فى السماء » ، ولكنه لا بد أن يذهل لو لمحها بالفعل فى السماء ؟ ولعله يذهل أيضا لو صدقنا وأنبأناه بأن هيفايستوس Hécatée (عند الاغريق ، اله الحدادة والنار والصناعات) تزوج مرة أخرى : أو أن اثينا (الاهة الحكمة عند اليونان وحامية المدن ، وراعية السلم والحرب) شاخت كثيرا فى الايام الاخيرة . ما جدوى عقيدة لا تتحرك لانها لا تتضمن المعايير والمصالح الخاصة بالحياة

(١٠) واميل مال :
— A. van Gennep, Religions, moeurs et légendes, III, p. 150.
— Emile Male, L'art religieux du XIIIe siècle, p. 269.
L'art religieux de la fin du XVIe siècle, étude sur l'iconographie après le Concile de Trente, p. 132.

(١١) انظر فيين Veyne : Pain et Cirque, p. 589

اليومية والتاريخ المعاصر ؟ ليس ثمة معنى للواقــع ، وليس من المسلم به أن تتمثل الماضي على أنه شبيه بالحـــاضر ، كذلك ليس من المسلم به ان نتصور أن للجنس البشرى ماضيا ، معروفا أو غير معروف : اننا لانلمح حدا للقرون التى احتفظنا بذكراها ، كما لا نميز الخط الذى يحـد مجال البصر ، ولا نرى وراء الافق ابتداء قرون مظلمة من الزمان : اننــا نتوقف عن الرؤية ، وهذا كل شيء . وتقع الاجيال البطولية على الجانب الاخر من هذا الافق الزمنى ، فى عالم آخر ، هذا هو العالم الاسطورى الذى استمر يؤمن بوجوده المفكرون من ثوسيوليدس أو هيكاتايوس (رحالة ومؤرخ اغريقى فى القرن السادس قبــل الميلاد) الى يوزانياس أو القديس أوغسطين (١٢) ، ولكنهم لم يعودوا يرونه عالما آخر ، وأنزلوه منزلة الامور الدنيوية الواقعية ، واعتبروا ان الاسطورة تتبع نظام الايمان الذى يتبعه التأريخ (١٣) .

---

(١٢) القديس اوغسطين ، على ســبيل المثال ، لا يشك فى حقيقة اينياس التاريخية ولكنه يهبط بالاسطورة الى مرتبة الاحتمــال التاريخى : فلم يكن اينياس ابنا لفينوس كما لم يكن رومولوس ابنا لمارس : Cité de Dieu 1, 4, et II 2-6

(١٣) ان تعدد انماط الايمان حقيقة عادية فلا فائدة من التأكيد عليها ، انظر فى ذلك : من الامور العادية ايضا من يؤمن الانسان بحقائق مختلفة فى موضوع واحــــد ، فالاطفال يعرفون فى وقت واحــد ان اللعب يحضرها (بابا نويل) ويعطيهـــا لابائهم يقول ج باجيه فى « الحكم والمنطق عندالاطفال » صفحة ٢١٧ ، ٣٢٥ عند الطفــل حقائق كثيرة مختلفة اللعبة والواقع الــذى يمكن ملاحظته ودنيا الاشياء المسموعة والمحكية .. الخ ، هذه الحقائق غير مترابطة بنوع ما، ومستقلة ، بعضها عن بعض ، ومن ثم فعندما ينتقل الطفل من العمل الى اللعب ، او من حالة الخضوع الى حديث الكبار والى حالة الاختبار الشخصى ، فان آراءه قد تتنوع تنوعاغريبا » يقول السيد نلسون فى كتابه :

« قال طفــل فى الثالثة عشرة يستحم فى جدول ماء فيه آلاف الامواج الصــــغيرة : « الجدول يقطب حواجبه » فاذا نقلت هذه العبارة كلمة كلمة كانت اسطورة ، بيــد ان الطفل يعلم جيدا ان الجدول من ماء ، وانه يمكن شرب هذا الماء ... الخ ، كذلك فان انسانا بدائيا قد يرى ارواحا فى كل انحاء الطبيعة ، ويمكنه ان يجعــل فى شــجرة قوة تحس وتتحرك ، ينبغى له ان يهدئها او يبجلها ، ولكنه فى مرة اخرى يشذب هــذه الشجرة ليصنع منها مواد للبناء والوقود »

انظر ايضا ماكس فيبر :

(كان المؤلف فى التاسعة عشرة من عمره ، من اهالى كومومل ابان عملية التطهير الكبرى فى عام ١٩٣٧) : « اعتقلت امى ، وشهدت اعتقال اساتذتى واصدقائى ، وبالطبـــع لاحظت منذ زمن بعيد ان الواقع السوفيتى لم يكن شبيها بالوصف الذى عرضته جريدة البرافدا . غير انى فضلت بشكل ما هذه الاشياء ، وكذا تعبيراتى وخبراتى الشخصية عن معتقداتى السياسية . وكان الامر اشبه شيء بوجود مستويين : مستوى الاحــداث اليومية او تجربتى الشخصية (ولم يكن من النادر ان ابدى بروح نقدية) ومستوى اخر ، خاص بالخط العام للحزب ، الذى داومت على اعتباره صحيحا ، رغم شعورى ببعض الضيق ، (وذلك بشكل اساسى على الاقل) . واعتقد ان الكثير من اهــــالى كومسومول يعرفون مثل هذا الانفصام » .. لا يبدو اذن بالمرة ان الاسطورة قد اعتبــرت بمثابة تاريخ ، وانه قد ازيل الفــــرق بين الخـرافة وبين التـاريخ ، وذلـك رغـم ما كتبه أ . كوهلر :

←

أما غير المفكرين فانهم على العكس من ذلك كانوا يلمحون فيما وراء افق الذاكرة الجماعية . عالما من الزمن الماضي، بل جاءمل من أن يكون واقعيا خاضعا للتجربة الانسانية (أى مبنيا على الملاحظة والاختبار) . ولا يعنى هذا القول بأن عالم جسد « القيم » او جعل لها رموزا : فلسنا نرى أن الاجيال البطولية قد غررت الفضائل أكثر مما فعل أناس العصر الحاضر ، ولكن كان لتلك الاجيال « قيم أكبر » مم الدى الناس فى الوقت الحاضر ، فالبطل أكثر من مجرد انسان ، كما أن « الدوقة » فى عينى بروست Proust أكبر قيمة من أية إمرأة بورجوازية .

ولعل بنداروس Pindare (أعظم الشعراء الغنائيين عند اليونان ، ٥١٨ — ٤٣٨ ق. م — مثال جيد لهذا التفاخر . ونحن نعرف المسألة : ما السبب فى وحدة قصائد بنداروس ، ان كان لها وحدة ؟ لماذا يحكى الشاعر للمنتصر اسطورة أو أخرى لاصلة لها بالموضوع ؟ قدم هـ . فرانكل H. Fränkel تفسيرا جيدا لذلك : فبنداروس يرفع المنتصر وما ناله

→

تقول بالاحرى انهم قد يصدقونها كما يصدقون التاريخ ، ولكن لا كبديل للتاريخ ، ولا بنفس مواصفات التاريخ . كذلك لا يطالب الاطفال آباءهم ان يكونا لهم ما للاب نويل من قدرات التحليق فى الهواء ، وكلية الحضور ، والاختفاء عن الانظار . والاطفال ، والبدائيون ، والمؤمنون من كل نوع ليسوا ساذجين « حتى البدائيون لا يخلطون قصة خيالية بقصة واقعية (ايفانز بريتشارد Evans Pritchard ، « ديانة البدائيين » ص ٤٩) ، « تسلم رمزية الهويشول بتماثل القمح والايل ، ولا يريد ليفى بروهل ان يذكر احد هنا الرمز ، وانما بالاحرى الفكر قبل المنطقى . ولكن منطق الهويشول لا يكون « قبل منطقى » الا فى اليوم الذى يعد فيه عصيدة من القمح وهو يظن انه يعد طعاما من لحم الايل » (اوليفييه ليروى ، Olivier Leroy ، « العقل البدائى » ، باريس ١٩٢٧ ، ص ٧٠) ، « انشا السيد انج موا بالهند الصينية وسائل تتيح للانسان ان يتخلى عن انسانيته ويصير خنزيرا بريا ، ولكنه مع ذلك يتصرف بكيفية مخالفة ، كما لو كان بصدد خنزير حقيقى او خنزير اسمى »

« الفهد ، عند الدرزية Dorzé حيوان مسيحى يحترم صيام الكنيسة القبطية ، ومع ذلك فالدرزى يهتم بحماية ماشيته يومى الاربعاء والجمعة ، وهما يوما صيام ، اسوة بسائر ايام الاسبوع . وهو يؤمن بأن الفهود تصوم ، وانها خطرة كل الايام ، ولم يتعارض هذان الفرضان بالمرة : فالفهود خطرة كل الايام، وهذا شيء معروف بالخبرة، وهى مسيحية وتصوم ، بضمان التقاليد » « على الرغم من التقاليد الشفاهية ، قلما يعتبر الناس الاسطورة بالمعنى الذى يعتبرون به حقيقة قائمة على الملاحظة والاختبار ، وكل النظريات التى ازدهرت فى شأن خلود الروح ، اثرت بالكاد فى شعور الانسان الطبيعى ازاء الموت » :

من نصر الى العالم العلوى ، عالم الشاعر (١٤) ، ذلك لان من حق بنداروس، بصفته شاعرا أن يدخل فى عالم الالهة والابطال ، ومن ثم فهو يرفع المنتصر، الآدمى الجديد بالتكريم الى عالمه هو (عالم الشعراء) ، وذلك بأن يعامله كند له ، ويحدثه عن ذلك العالم الاسطورى الذى سيكون عالمه بفضل بنداروس الذى يقدمه اليه . ليس هناك حتما صلة وثيقة بين شخصية المنتصر وبين الامور التى يحدثه عنها الشاعر : فبنداروس لا يهتم كثيرا بأن تتضمن الاسطورة دائما اشارة رقيقة الى شخص المنتصر ، المهم هو أن يعامل المنتصر معاملة الند للند ، فيحدثه بلا كلفة عن ذاك العالم الاسطورى .

الاسطورة ، أدب قبل الادب ، لا هو حقيقى ، ولا هو وهمى ، ولانها فى خارج عالم الواقع والتجربة ، وهى مع ذلك أنبل منه ، فان لها خصيصة أخرى : فهى كما يدل اسمها حكاية ، ولكنها غير مسماة ، يمكن تلقيها وترديدها ، ولا يعرف اسم مؤلفها . بم نتعرف على الاسطورة من حيث شكلها ؟ . ان الشارح يتحدث عن ذاك العالم العلوى بأسلوب غير مباشر قائلا : « يقال أن .... ، تنشد ربة الفن بأن ... ؟ يقول لوغوس أن ... ، ولا يظهر المتحدث المباشر أبدا لان ربة الفن نفسها انما « تردد اقول » ، وتسترجع الخطاب الذى قاله أبوها نفسه . وحين يتعلق الامر بآلهة وابطال ، فان مصدر المعرفة الوحيد هو عبارة « يقال ان » ولهذا المصدر حجية خفية . ولا ينتفى وجود مخادعين : فربات الفن يعرفن قول الصدق والكذب .

ها هى ذى الاساطير التى ينتقدها كل مؤرخ ، دون أن يتأثر بفتنة الخوارق ، ولكنه مع ذلك لا يقر بطبيعتها هذه : فهو يعتبرها من صنع المؤرخين ، ويعتبر « الميثوس » Mythos (الاسطورة) ، ذلك الحديث الذى له حجيته الخاصة مجرد « تقليد » ، ويعالج الزمنية الاسطورية كما لو كانت زمنا تاريخيا واقعيا . ليس هذا كل شيء ! فالمؤرخ يعالج ايضا نوعا ثانيا من الادب الاسطورى ، بالنثر او الشعر الملحمى الطرواديين لملوك الفرنجة من فريديجير Frédegaire (اسم مؤلف ادب القصص او الملاحم المحلية . ولنتأمل عندنا فى اسطورة الاصول مفترض لاخبار العهود الميروفنجية بفرنسا ، القرن السابع عشر) الى رونسار Ronsard (شاعر فرنسى ١٥٢٥ – ١٥٨٥) : ذلك لان الطرواديين هم الذين أسسوا الممالك الجديدة بهذا الاسم ، ومن ثم فهم أيضا الذين أرسوا مملكة الفرنجة . ولما كانت اعلاميات (اى دراسة أسماء الاعلام ..) الاماكن ترجع فى أصلها الى اعلاميات الناس ، فان الطروادى المقصود هنا لا بد أن يكون اسمه فرانسيون Francion

---

(١٤) هيرمان فرانكل
Hermann Fränkel, Wege und Formen frühgriech Denkenn p. 374

يحكى أدب الانساب هذا عن نشأة العالم ، وحاله ، والفكرة التى يتضمنها (وهى موجودة ايضا فى الكتاب الخامس عشر للشاعر لوكريتيوس) هى أن عالمنا تكون ، وتم تكوينه ، فهو كامل) قال لى طفل وهو مندهش عندما رأى بنائين يشتغلون : « بابا ، ألم يتم بناء كل البيوت ؟) (١٥) ، وهذه المنشأة حدثت حسب التعريف قبل بدء التاريخ ، زمن الابطال الاسطورى ، ويؤول كل شيء الى حكاية مصدر وجود الانسان او العرف او مدينة من المدن .

واذ نشأت المدنية ، فما عليها الا أن تعيش حياتها التاريخية التى لا صلة لها بأى نظام ، ولا شأن لها بعلم الاسباب .

التاريخ بحث فيما هو كائن ، أما علم الاسباب فانه يخمن فيما بقى خفيا : ترى ماذا حدث قبل العصر التاريخى ، العصر الذى احتفظنا بذكراه؟ ويتمثل المنهج التفسيرى لعلم الاسباب فى تفسير الشيء ببدايته : تفسير المدنية بمؤسسها ، والشعيرة بحدث كان لها بمثابة سابقة لان الناس رددوها ؟ والشعب بأول انسان ولد فى الارض ، أو بأول ملك . وبين هذا الحدث الاول وعصرنا التاريخى الذى يبدأ بحرب طروادة ، تمتد سلسلة الاجيال الاسطورية ، ويتولى كاتب الاساطير اعادة تشكيل ــ أو بالاحرى تأليف سلسلة انساب ملكية متصلة لا انقطاع فيها تمتد عبر العصر الاسطورى كله . وعندما يتم له هذا العمل يشعر بالرضا لحصوله على معرفة كاملة . ترى من أين استخلص كل أسماء الاعلام التى يلصقها بطبقات انسابه ، من مخيلته ، وأحيانا عن طريق المجاز ، وغالبا من أسماء الاماكن : من الانهار والجبال والمدن ، فى بلدنا تتولد أسماء الاناس الاصليين الذين سكنوها ، والدين يظن احيانا انهم كانوا ملوك البلد ، لا سكانها العاديين . وترجع أسماء الاماكن ، وهى الاثر الانسانى الذى لا يعرف له زمن ، ترجع فى أصلها الى اسماء الاعلام الانسانية فى العصور الاسطورية . وحين يشتق اسم نهر من اسم انسان ، فان هذا يرجع بنا الى وجود الانسان الاصلى الذى أصبحت المنطقة منذ زمن وجوده اقليما يسكنه الناس .

الفكرة الشائعة عن الزمن التاريخى ليست بالمرة انه زمن دورى ، او مستقيم ، او يتقدم ، ولكنها فكرة ان العالم قد اكتمل تكوينه ، ومن ثم فلا يمكن الا ان يشيخ : ونحن فى عصر شيخوخة العالم : انظر فى ص ٥٧) . هذه الفكرة تعطى معنى جملة التاريخ » صفحة ٩١ (كتاب الجيب ، ذلك ما كتبه فيين Veyne « كيف يكتب توقشت فى كتاب (القوانين) لافلاطون : يقول افلاطون ان العالم يتهدم بصفة دورية بكوارث تمحو كل حضارة ، والغالبية العظمى من البشر ، « الواقع يا عزيزى ، اننا اذا افترضنا انه يوجد حقا فى هذا العالم استدامة ثابتة لكل الانجازات البشرية ، فكيف يمكن اجراء ابسط اكتشاف ؟ » فى رأى افلاطون انه لا يمكن للانسان ان يكتشف (او بالاحرى يخترع) دواما ، دون حدود ، واذا كان البعض ومازال يكتشف ، فذلك لان مخزون الاكتشافات قد دمر تدميرا جزئيا ومن ثم فهناك مجال لاعادة تكوينه .

ولكن ماهو الحدث الذى انتقل على اثره اسم ملك قديم فأطلق على هذا النهر ؟ سؤال لا يحفل به الاخصائى فى الانساب : اذ يكفيه تماثل الاسماء ؛ وأسلوبه المفضل فى الشرح ، أسلوب مثالى ، من ذلك أنه يتساءل عن العلاقة الواقعية بين « الفون » Faune (اله الريف عند الرومان) ؛ و « الفونات » Hellen (حيوانات البلدو) ، وبين « هيلين » Faunes (فى الاساطير اليونانية ، جيد اليونان الاول الذى أعطاهم اسمه ، فسموا بالهيلينيين) والهيلينيين : بين بيلاسجوس Elephant ، والبيلاسجويين (الاهالى الاصليون الذين سكنوا شبه جزيرة البلقان قبل قدوم الاغريق اليها) ، أو بين الفيل ؛ وبين الفيلة فى التوليفة الاتيولوجية (الاتيولوجيا ، علم الاسباب) : « فى البداية ، لم يكن للفيل خرطوم ، ولكن أحد الارباب شد أنف الفيل عقابا له على خدعة اقترفها ، ومن ذلك اليوم ، أصبح لكل الفيلة « خرطوم » أما بوزانياس فانه لا يفهم هذا المنطق المثالى ، ويتناول مثال آدم ، باعتباره الكائن الوحيد (فى حينه)فيطبقه على أول ملك فى القطر ، ويقول : « يقول الاركاديون أن بيلاسجوس كان أول من سكون بلدهم ، ولكنمن المستساغ منطقيا القول بأنه لم يكن هناك وحده ، وانما كان معه اناس آخرون ، والا فأى رعية حكمها هذا الملك ؟ . كان يتميز بقامته الطويلة ، وقوته ، وجماله، وكذا بذكائه ، وعليه فانى أتصور انه اختير من اجل ذلك ليحكمهم . وألف آسيوس Asios عنه الاشعار الاتية : انتجت الارض السوداء فى الجبال المكسوة بالغابات بيلاسجوس ، ند الآلهة ، ولكى يعيش الجنس البشرى — — — —

لم يكن ايمان بوزانياس بالاساطير قائما على افتنانه بالاعاجيب ، ولكنه كان يعتقد فيها كما يعتقد الانسان فى التاريخ ، فيعرف كل شىءعن طريق التقاليد ؟ كماكان يعتقد فيها لانه لم يكن يميز جيدا تاريخ التقاليد التى نعرفه بها ، والتى كان يحترمها احترام الناس للعصور القديمة . وسوف تهم هذا جيدا وبذلك حجم المشكلة حين نعرف ان هذا الموقف تجاه الاسطورة يستمر كذلك خمسة عشر قرنا ، ذلك لان (بوسوية) فى كتابه مقالة فى التاريخ العام تناول من جهة تاريخ الاحداث الاسطورية وفقا لتاريخ الاحداث فى التوراة ، واستطاع بذلك ان يضع فى التاريخ المناسب «بعد ابيملش Abimélech بقليل » المعارك المشهورة التى خاضها هيراكليس ابن امفتريون » . فهل كان بوسويه حقيقة يؤمن بوجـود هيراكليس ؟ ألم يكن بالاحرى يؤمن بالمؤلفين القدامى ؟

*

لقد عرف الادب الشفاهى ومجموعات الصور والايتونات الناسكافة بوجود عالم اسطورى وربما فيه من نمط خيالى ، عالم يستشعر الناس

نكهته ، حتى ولو جهلوا تفاصيله . ولم تكن هذه التفاصيل معروفة الا لمن درسوا منهجها . هل يصدق الناس حقا ان اثينا القديمة كانت مجتمعا مدنيا كبيرا ، العقول فيه متجانسة ، والمسرح يدعم وحدة القلوب ، والمواطن المتوسط يعرف تمام المعرفة يوكاستا Jocaste دعوة سلالة هيراكليس ؟ ليس جوهر الاسطورة أن تكون معروفة من الجميع ، ولكن أن يكون المفترض انها كذلك ، وانها جديرة بذلك ، ومن ثم فلم يكن الناس كلهم يعرفونها بوجه عام . فى كتاب « الشعر » لارسطو ثلاث عبارات بليغة ، يقول ارسطو ان الانسان مقيد بالاساطير الشائعة حين يكتب مأساة : « قد يكون فى ذلك حماسة مستحبة ، فى حين ان نفس الموضوعات المعروفة لا يعرفها الا القليل من الناس ، ومع ذلك فهى تثير اعجاب كل الناس » .

كان الجمهور الاثينى يعرف بالاجمال وجود عالم اسطورى ، تحدث فيه المآسى ، ولكنه يجهل تفاصيل الحكايات الخرافية ، ومن ثم لم يكن فى حاجة الى معرفة ادق سمات اسطورة أوديب لكى يتابع مسرحية انتجونا أو الفينيقيات : فقد اهتم الشاعر المأساوى بأن يحيط جمهوره علما بكل شىء ، وكأنه قد اخترع حبكته المسرحية. ولكن الشاعر لم يرتفع عن مستوى جمهوره ، لان المفروض ان الاسطورة معروفة ، وهو لا يعرف منها أكثر مما يعرفه غيره ، ولم يكن يبدع أدبا فذا .

وفى العصر الهيللينستى يتغير كل شىء : فالادب يريد ان يصير علما ، لا لانه يحتفظ فى مجاله لاول مرة بصفوة من الادباء (لم يكن بنداروس أو اسخيلوس بالذات من الكتاب الشعبيين) ولكنه يتطلب من جمهوره ان يبذل جهدا ثقافيا ، وبذلك يستبعد الهواة . عندئذ يحل محل الاساطير مالم نزل الى الآن نسميه الميثولوجيا (علم الاساطير المتصلة بالآلهة وأنصاف الآلهة والابطال الخرافيين ..) التى تبقى حية حتى القرن الثامن عشر ، واستمر للناس حكاياتهم ومعتقداتهم الخرافية ، الا أن الميثولوجيا التى أصبحت علما من العلوم ابتعدت عن الشعب ، واعتبرت نفسها علما يختص به الصفوة ، ويختار من هو جدير به . وثمة قراء آخرون أكثر علما وثقافة كانوا مولعين قبل كل شىء بالاعاجيب ، وتولد لمصلحتهم أعاجيب جديدة ، اعتبرها البعض خطأ ضربا من العقلانية ، من بينهم ديودور Diodore (مؤرخ معروف عاصر يوليوس قيصر واغسطس حتى ٢١ ق.م على الاقل ، كتب تاريخ العالم منذ أقدم العصور) . يقول هذا المؤرخ انه من العسير رواية تاريخ العصور الاسطورية ، ولو كان ذلك بسبب عدم دقة التسلسل الزمنى : ومن شأن هذا الغموض ان الكثير من القراء لا يأخذون التاريخ الاسطورى مأخذ الجد . فضلا عن ذلك فان أحداث هذا العصر البعيد موغلة فى القدم ، وغير معقولة بالمرة ، فيصعب تصديقها.

اذن ما العمل ؟ ان أعمال هيراكليس البطولية اعمال مجيدة ، وفوق طاقة البشر : « فاما ان نضرب صفحا عن بعض هذه الاعمال الباهرة ، فيضعف مجد الاله ، واما أن نحكيها كلها ، ومن ثم لا نجد من يصدقها . ذلك لان بعض القراء يتطلبون فى الاساطير القديمة ، دون وجه عمق نفس الدقة المطلوبة فى احداث عصرنا ، ويحكمون على الاعمال البطولية المتنازع فى صحتها ، تبعا للقوة البدنية المعروفة فى الظروف الحاضرة ، ويتمثلون قوة هيراكليس قياسا على نموذج الضعف البشرى فى الوقت الحاضر ، » هؤلاء القراء الذين يطبقون على هيراكليس مبدأ الاشياء الراهنة ، وهو مبدأ غير صحيح ، يخطئون حين يريدون ان تجرى الامور على المسرح مثلما تجرى فى المدينة ، وفى هذا دلالة على عدم احترام الابطال : فلا يجوز ، فى نطاق التاريخ الاسطورى الالحاح بشدة على مراعاة الحقيقة ، لان كل شىء يجرى هناك كما تجرى الامور على المسرح : فهناك لا نصدق وجود سانطورات (السنطور ، أو القنطور كائن خرافى نصفه رجل ونصفه فرس) نصف آدمية ونصف حيوانية ، ولا وجود جيريون Gérion ذى الثلاثة الاجسام ؛ ومع ذلك نتقبل الخرافات التى من هذا النوع ونصفق لها ،ونمجد الاله . ذلك لان هيراكليس أمضى حياته فى تعمير الارض : ومن ثم فان مايثير الكدر فى نفوس الناس ، أن تفقد ذكرى بطلهم المشترك ، وينازعوه نصيبه فى الثناء » (١٦) .

وفيما يتعلق بالآلهة يخلط ديودور الاحترام بالحقيقة ، كما أننا فى مجال السياسة لا نستطيع الا بصعوبة ان نميز فكرة شائنة او خطرة عن فكرة باطلة .. ثم ان الحقيقة تنقصها المتعة . كتب ديودور لقراء ربما لا يصدقون وجود هدرة ليرن (الهدرة افعوان خرافى له سبعة رؤوس ، يسكن مستنقعات ليرن فى ارجوليد ، قضى عليه هيراكليس) ولكنهم مع ذلك لم يحرموا انفسهم من سماع هذه الحكاية . ولكن ينبغى لنا ان نعرف مدى ضعف الحاجز الذى يفصل بين المتعة وبين الايمان . فمن وقت لآخر

---

(١٦) فى عام ١٩٧٣ كتب العالم اللغوى الشاب نيتشه : « يا لها من حرية شاعرية، تلك التى استخدمها الاغريق مع آلهتهم ! اننا اعتدنا كثيرا أن نقابل فى التاريخ بين الحقيقة واللاحقيقة ، ولنتأمل فى أنه لابد من اعتبار الاساطير المسيحية صحيحة من الوجهة التاريخية ! (....) والانسان يتطلب الحقيقة ، ويقسم عليها فى معاملاته الاخلاقية مع الغير ، وتقوم كل حياة اجتماعية على هذا الاساس : فالانسان يتوقع النتائج السيئة التى تترتب على تبادل الاكاذيب ، ومن هنا يتولد الواجب فى قول الصدق على انه يسمح لراوى الملحمة ان يكذب تترتب على ذلك . ومن ثم فان الكذب مسموح به حيثما يهيىء السرور : الكذب جميل ولطيف بشرط الا يتسبب عنه ضرر ! وعلى هذا النحو يبتكر الكاهن الاساطير عن آلهته: ويثبت الكذب ، ان الآلهة عظيمة . وانا لنجد مشقة كبيرة فى بعث الشعور الاسطورى بحرية الكذب ، وكان الفلاسفة اليونانيون العظام يعيشون بالكلية فى ظل هذا الحق ، حق الكذب . والبحث عن الحقيقة كسب نالته البشرية ببطء شديد انظر :

يكشف حدث مثير عن ان الجماهير مستعدة لتصديق هذه الاساطير التى تفتتن بها . (١٧)

ثم ماذا عن ذلك الصنف الثانى من القراء الذين يستمتعون بالحقيقة التاريخية كما يرسمونها لانفسهم ؟ رأينا انهم يعيبون على الاساطير عدم الثقة فيها ، وعدم معقوليتها ، وانعدام تسلسلها الزمنى ، وسوف نرى الآن اننا نخطىء حين نعتبرهم من المتشككين ، وان موقفهم بسيط .

من ذلك مثلا شيشرون . كان شيشرون ، فى السياسة وفى الاخلاق قادرا على أن يؤمن بكل مايخدم مصالحه ، إلا انه كان ورعا ، بارد الزاج ، فلم يكن فى وسعه ان يجاهر بما لا يؤمن به ، وكل من قرأ De natura deorum يقر بأن أقل ما يمكن قوله هو أنه لم يكن يؤمن كثيرا بالآلهة ، ولم يحاول حتى ان يحمل الغير على الاعتقاد بعكس ذلك ، بدافع من فطنته السياسة ، وأنه أوضح أن فى عصره كان الناس منقسمين فى شأن الدين ، كما هم فى عصرنا الحاضر ، وكانوا منقسمين كذلك فى شأن المعجزات : فهل ظهر الديوسقورات (أبناء زيوس — المترجم) لشخص يدعى فاتينوس Vatiénus على طريق سالاريا Salaria ؟ نوقشت هذه المسألة بين أشياع المذهب القديم وبين المتشككين . على أن شيشرون الذى لا يؤمن بالاشباح وبالديوسقورات ، ولا يخفى ذلك ، يؤيد بصراحة صدق حكاية رومولوس (مؤسس مدينة روما ٧٥٣ ق.م — المترجم) ، لذلك سلم الناس بصحتها حتى القرن التاسع عشر .

وهكذا تجلت المشكلة على النحو التالى : كان هناك مسألتان مختلفتان احداهما عن الاخرى كل الاختلاف ، مسألة الآلهة ، ومسألة الاجيال البشرية الاسطورية . ولم يكن أحد يعرف شكلا اسطوريا أو وظيفة خرافية بوجه عام ، ولكن الناس كانوا يحكمون على المضمون حسبما يتكلم الآلهة أو عن البشر الاقدمين . كان هناك بخصوص ما يقال عن البشر ثلاثة مواقف : اما التصديق الصريح ، من جانب قراء ديودور ، واما رفض الانشغال بمشكلة تحف بها الشكوك ولكن لا يجرؤ أحد على الفصل فيها بقول واحد ، لانها مشكلة لها مكانة اجتماعية وثقافية عظيمة ، ومن ثم يصمت المرء عنها : احتراما لها (عندئذ لا يتورط الكاتب فى المشكلة ، ويكتفى بأن يكتب : « تقول الاسطورة أن .... » ، ويتغير معنى هذه العبارة : فلم تعد تعنى «هذى

---

(١٧) عندما كان (ديون كاسيوس Dion Cassius مؤرخ رومانى ، المترجم) فى آسيا ، شهد الحادث الآتى ، وصدقه دون تحفظ : « برز جنى من مناطق الدانوب حيث ظهر بكيفية لا اعرفها ، وقال انه الاسكندر المقدونى المشهور ، ويشبهه من وجهه ، وكان مزودا مثله بالعقاد ، وعبر (ميسيا ؟) وتراقيا ، مقلدا ديونيسوس ، ومعه أربعمائة رجل مزودين بالمزاريق ، ولم يعتدوا على اى احـــد » وهرعت اليهم الجماهير وعلى رأسها الحكام والولاة

هى الحقيقة التى بلغتنا » ولكن صارت « هذا هو ما يقال ، وما لا اوافق عليه ، بل وانكره » ، والموقف الثالث هو الذى سندرسه الآن . حينما يضطر الفقهاء بابحاثهم والى ان يتخذوا قرارا بشأن اسطورة تاريخية ، عندئذ يحاولون تنقيتها ، وعمـــل نســـة منها خمطابقة لمفهومهم عن العقلانيـــة التاريخية . وبالمثل فنحن اما ان نؤمن بالتحليل النفسى ، ايمانا ساذجا ، واما أن نتحدث عن مذهبه الذى لا يهمنا فى شىء ، ولا نبدى فيه رأيا ذلك لاننا لا نستطيع ان ندين بمذهب واحد ، أو نجعل منه نسخة مخففة، حسب عقليتنا . وقد نتخذ على التوالى هذه المواقف المختلفة .

وفيما يختص بالمشكلة الدينية ، فانها تطرح بأشكال أخرى : فاما يكون المرء متدينا ، وعندئذ يجتهد فى أن يعطى عـن الاساطير الدينية رواية لائقة بالعزة الالهية ، واما يكون فاترا من ناحية الدين ، وفى هذه الحالة يعمل على محو الوجود والنشاط الالهيين من الاساطير التاريخية : فما دامت الالهية مختفية فى عصرنا الحاضر ، فلا بد انها كانت كذلك مختفية وخاملة فى الزمان الماضى ، هذا اذا أريد أن يكون التاريخ بالاسطـــورى تاريخا حقيقيا .

فياله من تعقيد ! ولم تقد الاساطير ؟ ذلك لانه ليس ثمة شىء يمكن تصديقه اذا لم يكن له وجود فى الوقت الحاضر . ولكن لم لا نرفضها برمتها ؟ لماذا نحترم فيها عقيدة معترفا بها من الوجهة الاجتماعية ؟ وكيف امكـــن الاعتراف بهذه العقيدة بدلا من نركها تتهاوى فى ثغرة التصديق ؟ ذلك لان الاغريق لم يدر فى خلدهم ابدا ان الانسان يكذب فى كل شىء . وهنا تكمن المشكلة القديمة الخاصة بالاسطورة ، كما سنرى .

انتقاد الاساطين لا يعنى اثبات كذبها ، وانما بالاحـرى البحث عن جوهرها الحقيقى ، ذلك لان هذه الحقيقة مقنعة بالاكاذيب : « يقام فى كل زمان بنيان من الاوهام على أساس من الحقيقة ، فيعرف معظم الناس عـــن تصديق احداث وقعت فى الزمان الماضى ، أو لم تزل تحدث الان ، ويميـــل أولئك الذين يحبون سماع القصص الاسطورية الى اضافة اباطلهم ، وبهذا يسيئون إلى الحقيقة التى يخلطونها بالاكاذيب(١٨) ولكن من أين تأتى الاكاذيب وما فائدتها ؟ هذا ما لم يهتم الاغريق كثيرا بالبحث عنه ، فالكذب ليس فيه شىء يعنى : انه لا شىء ، فحسب ولم يتساءل الاغريق البته عن السبب فى أن البعض قد كذب ، وانما كانوا بالاحرى يتساءلون عن السبب فى تصديق الآخرين على أن مشكلة الاسطورة عند المحدثين مثل فونتنل ، وكاسيريه ، وبرجسون ، وليفى شتراوس مشكلة تتعلق بنشأتها ةهذه النشأة لاتثير اية صعوبة عند الابريق : فالاساطير فى اصلها تقاليد تاريخية صحيحة : اذ كيف يمكن الكلام عن شىء لاوجود له ؟ فى المستطاع تحريف الحقيقة ، ولكن

(١٨) يوزانياس : الجزء السابع ، ٢ ر ٦-٧

لايمكن الكلام عن لاشيء وبخصوص هذه النقطة يتساءل المحدثون عما اذا كان فى المستطاع الكلام اللاشيء دون ان يكون لهذا الكلام بعض الاهمية حتى برجسون الذى افاض فى شرح فكرة تاليف الخرافات بلا مبرر (١٩) ، فانه يفترض اولا أن تأليف الخرافات له فى البداية وظيفة حيوية هذه الوظيفة تضطرب ، وتدور كثيرا فى فراغ اما فونتنل (٢٠) فلعله دون شك أول من قال ان الحكايات الخرافية لا اصل لها من الحقيقة ، وليست كذلك من قبيل المجاز ، (علينا إلا نبحث فى الحكايات الخرافية عن شيء خلاف قصة اخطاء النفس البشرية .)

اما الاغريق فانهم بحثوا عن الحقيقة من خلال الاكاذيب ، كانوا يتساءلون عن مصدر الخطأ : سلامة النيه ، السذاجة .... فبسلامة النية يصدق الانسان « مايختلط بجوهر التاريخ من اكاذيب » ، وهذه الاكاذيب التى اختلطت بالاسطورة تسمى mythodes ميتومات . وسلامة النية هى المسئول الحقيقى عن الاكاذيب : فلو قل عدد السذج لقل عدد مؤلفى الخرافات .

والاسطورة عند المحدثين ، على العكس من ذلك ، هى رواية حدث عظيم ، ومن ثم كان مظهرها الملحمى . هذا الحدث لايعرف بعناصير طارئة بقدر ما يتضخم بالسمة الملحمية ، فالروح الشعبية تضخم الاحداث الوطنية الكبرى . الاسطور ترجع فى أصلها الى عبقرية الشعب التى تؤلف الحكايات الخرافية ليقول ماهو حقيقى بالفعل ، واصدق مافى الاساطير من حقيقة الاعجوبه ، وفيها يتجلى انفعال الروح الوطنية . والقدامى والمحدثون يؤمنون ــ خطأ او صوابا بصدق واقعة حرب طروادة ، ولكن لاسباب متضادة فنحن نصدقها لما فيها من عجائب الامور ، اما هم (أى القدامى) فقد صدقوها رغم الاعاجيب وحرب طروادة ، بالنسبة الى الاغريق ، حدثت بالفعل ، فالحرب ليس ماهو عجيب واذا نحن نزعنا الاعجوبة من ملحمة هوميروس ، بقى فيها الحرب . اما بالنسبة الى المحدثين فان واقعية حرب طروادة انتفت من الملحمة العجيبة التى أحاطها بها هوميروس : حدث

---

(١٩) الفصل الثانى الرابع من كتاب (مصدران لعلم الاخلاق والدين) لم يزل من اعظم نصوص العلوم الانسانية . وبخصوص وظيفة القصص الخرافى ، انظر صفحات ١١١–١١٤ ، ١٢٤–١٣٤ ، ٢٠٤–

(٢٠) فونتنل : (اصل الحكايات الخرافية) فى (مؤلفات منوعة) ، امستردام ١٧٤٢ ، الجزء الاول ، صفحات ٤٨١–٥٠٠ ، وفى رأى فونتنل ان الاسطورة لا تخفى اية حقيقة ، ولكن حكاية الخرافات لا وجود لها هى الاخرى : ويفسر كل شيء بالالتقاء الحتمى للعديد من الامور الغريبة الساذجة: من جهل ، وحماسة ، وميل الى تأليف الحكاية بسرعة ، وزهو المؤلف ، وفضول محمود ... الخ ، وليس هناك معسكران ، معسكر المخادعين ، ومعسكر السذج : فكل الناس مخدوعون بأنفسهم . وكل شيء مصنوع من غرائب صغيرة لا من جواهر كبيرة .

صحيح هو الذى اثار الروح الوطنيه ، هو وحده الـــذى ولد كلا مـــن الاسطورة والملحمة .

على انه اذا كانت الاسطورة تحتوى بجانب مافيها من اكاذيب على شيء من الحقيقة ، فان الشيء الاشد الحاحا ليس هو تحليل نفسية مؤلف الحكاية الخرافية ، وانما بالاحرى ان نتعلم الاحتراز مما هو باطل : فالضحية اهم من المذنب . كان من راى الاغريق دائما ان العلوم الانسانية علوم معيارية اكثر منها وصفية : ولعلهم على الارجح لم يفكروا فى تمييز علم للاســاطير ففى رأيهم أن علما للاساطير لا يبتغيا تدريب الناس على فهم الخطأ ، وانما على ان يتجنبوه (٢١) فبدلا من ان يتساءل المرء عما اذا كانت الاســـطورة تفسر الشعيرة ، و تكشف بتكوينها عن بنية الروح الانسانية ، او انها حكاية خرافية وظيفية ، او صارت حكاية هو جاء ، الخ ... فان الاجدى به أن يراقب الفكر : فيكشف عن سذاجة البشر ويفصل الطيب من الخبيث .

ومادام هناك رقابة ، فان تفهم بواعث مزور الحقيقة اقل الحاحا من التعرف عليه فمن هو مؤلف الاساطير ؟ من ذا الذى ابتكر تلك المجموعة من الاساطير غير المعقولة والاسوأ من ذلك انها فاحشة ، يتزود منها الاطفال الصغار بفكرة كاذبة عن الالهة ؟ من ذا الذى اعار الالهة سلوكا لايليق بقدسيتها ؟ حسن ، لسنا نعلم شيئا من ذلك ، فنحن نجهل اسم مختلق الميوثلوجيا ، ومع ذلك فلا بد ن هناك مذنبا ، وجدناه فى شخص هوميروس ، وهسيود وشعراء آخرين ، (ذلك لانهم دون شك هم الذين اعطـــوا الناس هـــذه الحكايات الكاذبة (٢٢) ، وهم على الاقل اختلقوا بعض الاساطير . ثم من ذا الذى اخترع الاكاذيب ، ان لم يكن محترف الكذب ؟ وحتى اذا كـــان لهذه الاختراعات معنى مجازيا رفيعا فاها مع ذلك خطرة من الوجهة التربوية لذلك طرد افلا طون فى كتاباته هوميروس من المدينة (٢٣) ونرى هوميروس هنا ليس ذلك الشاعر الذى نعرفه : ليس مؤلف الالياذة ، ولكنه مؤلف الاساطير كلها وافلاطون لا ينيم العلاقة بين الدولة وبين العلوم الادبية ولكنه ينظم العلاقة بين الدولة وبين ضمير الجماعة ولا يفسر موقفه تلك الفكرة الاغريقية التى تقول ان كل شاعر يختلق اساطير ، وانما تفسره فكرة اخرى تقول ان الاساطير اختلقها الشعراء .

هل يمكن حقا ، من الوجهة العقلية ان نصدق ان الشعراء اختلقوا الاساطير لهوا ومتعة ؟ هل يمكن ان يكون الخيال شيئا تافها ؟ حقا ، مـــن الصواب ان نقول مع افلاطون ان الاساطير يمكن ان تكون مفيدة تربويا اذا

---

(٢١) G. Granger, La théorie aristotelicienne de la science, Paris 1976,

(٢٢) افلاطون : الجمهورية ، ٣٧٧ 377 D.

(٢٣) الجمهورية : ٣٧٨ ، و ٣٨٢ 378 D, 382 D.

احسن اختيارها : ويقدر « اسطرابون » Strabon ان كل اسطورة لها غرض تعليمى ، وان « الشاعر » لم يكتب الاوديسة بقصد التسلية ، ولكن لتعليم الجغرافيا ، ويرد على الادانة العقلانية للعمل الخيالى باعتباره باطلا الثناء على هذا العمل الخيالى باعتباره كاشفا عن العقل الخفى .

وعلى ذلك فمن المستحيل ان تكون الاسطورة كلها عملا وهميا . وقد انتقد الاغريق الحكايات الخرافية فى تفاصيلها ، ولكنهم لم ينكروها من حيث جوهرها ، ومن ثم كانت حيرتهم ولذلك فكثيرا مايبدو عليهم انهم لايصدقون اساطيرهم الا قليلا ، او لعلهم يظنون انهم يصدقونها ... هل هناك اذن انواع جزئية من التصديق ؟ الم يكونوا بالاحرى يترددون بين نمطين من الحقيقة ؟ لم يكن ايمانهم هو المنقسم ، ولكن الاسطورة تكسبها هى التى كان نصفها فاسدا فى نظرهم لانها تتبع حقيقتين : نقد اللامعقول أوغير الجدير ، وينصب على المضمون ، وعقلانية الخيال ، وتقرر انه من المستحيل الا يحتوى الشامل على اى شىء ، وان يجرى الخيال فى فراغ .

وعلى ذلك فالاسطورة تخلط دائما الحقيقة بالباطل ، ويتولى الكذب تزيين الحقيقة حتى تصير مقتولة ، أو انه يقول الحقيقة باللغز والمجاز ، أو انه جاء ليلتحم بقاعدة من الحقيقة . ولكن لا يمكن الكذب من البداية .

الواقع أن الاساطير تروى لنا نوادر وحكايات عن شخصيات عظيمة فى الازمنة البطولية ، فهى من المصادر التاريخية . ثم ما هو التاريخ) انه سياسة الماضى ، لذلك فانا نستخلص الاسطورة من مجال السياسة . ولم يكن الاغريق آخر من يعمل على هذا النحو ؟ وفعل مكيافيللى الشىء نفسه : كان موسى فى نظره (٢٤) اميرا يسعى الى ارتقاء العرش ، الشىء الذى يعترض فيه جدارة تجعله متفوقا على كل الذين يتطلعون الى وراثة العرش . ومع ذلك فهو يشترك فى هذه الجدارة مع كورش ورومولوس وثيزيوس الذين استولوا على السلطة بالقوة .« ورغم انه لا يجوز البتة الكلام عن موسى لانه كان فقط ينفذ اردة الله » ، الا اننا نرى أن وسائله

Contre Apion de Joséphe

(٢٤) مكيافيللى (الامير) الفصل السادس . انظر ايضا :
من ١٥٧ والصفحات التالية (لاحظ فى الفصل ١٦٠ ، فكرة ان الدين اتاح لموسى ان يسوس الشعب ويجعله طيعا)

« لا تبدو مختلفة كثيرا عن وسائل هؤلاء الامراء الاخرين ، و « سوف يرى من يقرأ التوراة بامعان أن موسى اضطر لكى يضمن طاعة لوحات الوصايا العشر أن يعدم عددا كبيرا من الناس » . ولم يكن مكيافيللى بحاجة الى التوراة لكى اكتب هذه الفقرة السياسية عن موسى ، اذ كان يكفيه أن يقرأ « تاريخ اليهود القديم » لفلافيوس جوزيف الذى نسب الى موسى المعاملة التى نسبها ثوسيوس او ارسطو الى ثيويوس او مينوس . وربما كان من غير الجائز ن نكون فكرة تافهة عن الامراء بنفس هذا الشعور الكامن : ذلك ان هذا الشىء الكبير المهيب المسمى سياسة لم يخلق للسذج . والواقع انه ليس ثمة شىء اكثر سذاجة من الاسطورة ، فهى ترى الامراء بعينى الطفل ، وكل ما فيها حكايات غرامية مع الالهة ، واعمال بطولية مبالغ فيها ، ومعجزات العجائز السذاجان . كيف يمكن أن نعيد الى نص تاريخى موغل فى القدم طابعه السياسى الجدى ؟ هذا أمر ميسور لحسن الحظ : ذلك انه اذا كانت الاعمال الصبيانية غير المعقولة اعمالا زائفة ، فان الريف من جانبه ليس الا حقيقة حرفت . من الممكن اذن تصويب النص التاريخى على حقيقته . كانت هذه هى المهمة التى حققها ليفاتوس Palaiphatos كان يكفى فى نظره تصحيح الاخطاء التى كانت فى الكثير من الاحيان مجرد لبس فى الكلمات . فالسنطورات التى يتحدث عنها الشعراء مستحيلة ، لانه اذا وجدت مخلوقات مختلطة النوع ، فلا بد أن يوجد منها ايضا فى الوقت الحاضر ، وقليل من التفكير يتيح لنا أن نرى من اين خرجت الاسطورة ، فحتى يمكن قتل الثيران الوحشية ، طرأ لبعضهم فكرة ركوب الخيل ، واصابة الثيران بالرماح ، وقد أحب أبوللو بالفعل « ياسنت » ولكن من اسذاجة أن نصدق أن هذا الاله كتب اسم محبوبه على بتلات زهرة ، والحقيقة ان ابوللو اكتفى بأن يطلق على الزهرة اسم الصبى الجميل .

نرى من ذلك الى اى مدى بلغ التفاؤل العقلانى عند اليفانوس ، فنص الحقيقة لم يتشوه نهائيا ، ولذلك سبب : اذ ليس فى الامكان الكذب من لا شىء ، فى الامكان فقط تشويه الحقيقة . فضلا عن ذلك فان مشكلة العثور على النص الاصلى مشكلة موصوفة وصفا دقيقا ، ذلك لان الخطأ تعدد ، اما الصواب فانه واحد ، وخلف الترهات من كل الانواع ، لا بد من العثور على المعنى الواحد المقبول ، وهو المعنى الصحيح .

والاسطورة نسخة من الماضى ، حرفت بمزيد من السذاجة أثناء نقلها ، ومن ثم فهى ليست ابتكارا خالصا . ويتجلى فى الاسطورة خصيصة ثانية ليست أقل غـرابة . تفسر الخصيصة الاولى ، ذلك ان الاغريق لا يدهشون من أن تكون أصداء الماضى هذه موجودة ؟ وهم يجمعونها من كل مكان . ولكن كيف وصلت اليهم هذه « الشهب » ؟ انهم لايفكرون فى هذا الامر ، ومن المسلم به أن لكل شىء صدى ، كما ان لكل جسم ظل ، وتفسير الاسطورة هو التاريخ الذى تعكسه ، كما ان النسخـة تفسر بنموذجها الاصلى . وهم لا يتساءلون كيف استطاعت هذه الاصداء أن تعبر الكثير من القرون ، وبأى الطـرق ، ولاى غرض نقلتها الاجيـال ؟ ولا يندهشون من أن أشباح الماضى هذه التى تظهر فى الحاضر هى ظلال أحداث كبيرة ، أو مجرد أبناء تافهة ، ان لم نقل ثرثرة اجتماعية ، ويعتبر « باليفاتوس » أسطورة باندورا Pandore (ولا يهم معـرفة كيف توصل الى ذلك) مجرد حكاية عن سيدة غنية تحب التزين ولا يتساءل عن الاهمية فى نقل ذكراها . ويقينا ، أضافت السجذاجة الى هذه الذكريات سمات عجيبة ، ولكن لا يبدو أن الاعجوبة هى التى حفظت ذكراها . والاغريق لا يفكرون فى هـذا ، أو لا يفكرون بالاحـرى فى أسباب النقل . وفى « الكراتيل » Cratyle تفسر الكلمات بالاشياء التى تصورها ، لا بتاريخ اللغة الذى يقتصر على تحريفها ، ولهذه التحريفات سمة سلبية اتفاقيـة فحسب : فلا يبحث أحد عن أسبابها الايجابية أو قوانينها ، كذلك لا يظن أحد ان الاسطورة قصة ملحمية مكبرة بتأثير الانتهار والانفعال . ولماكان تفسير الاسطورة ينصب فقط على نموذجها ، فانها لا بد تتضمأ أساسـا من الحقيقة : ولو كانت لا تعكس شيئا لما كان لها وجود ، وانا لنجد هذا الاساس من الحقيقة عندما نصحح بعض التحريفات .

« يقال ان الابطـال كانت لهم قامة تبلغ عشرة أذرع طولا ، وانهـا لاسطورة فاتنة ، ولكنها كاذبة وغير معقولة اذا اعتبرنا الطبيعة التى على قيـاس الافراد فى الوقت الحـاضر » . ويتطلب النزول بالاسطورة الى مستوى التاريخ عمليتين : تخليص التقاليد من كل الاشياء التى لا يصدقها العقل من الوجهة المادية ، ونزع ما هو مستحيل من الوجهـة التاريخية ، أى تعايش الالهة مع البشر ، فالالهة فى عصرنا التاريخى الحاضر قد ابتعدت عن النـاس .

يقول الابيقوريون أن الطبيعة ، ان لم يكن لها قوانين تجبرها على أن تفعل شيئا أو آخر ، فان لها على الاقل مواثيق تحظر عليها بعض الاشياء ، وبخاصة أن تخلط الحدود بين أنواع الكائنات الحية . ومن ثم فليس فى

الطبيعة تحولات . يحكى انه كان على ضفاف نهر « يو » موسيقى أصبح ملكا على البلد ، وأنه عند وفاته حـــوله ابوللو الى بجعة ، وفى هـذا كتب بوزانياس : « أصدق من جهتى أن يصير موسيقى ملكا على هـذا البلد ، ولكن ان يتحول الرجل الى طائر فهذا شىء غير جدير بالتصديق » .

ان اعتبار الاشياء الحالية معيارا تقاس به الاشياء كلها مبدأ سليم . ولكنه حساس عند استخدامه . فالواقع انه لا يجوز قيـــاس الاشـــياء الموجودة حاليا على ما نعرفه عنها ، فثمة من يعشى « كليون » Cléon من « مانيزى دو سيبيل » مؤلف « معارقات » Paradoxes ، لاحظ لن الذين لم يروا شيئا ينكرون خطأ بعض الامور الغريبة . هــل نصــدق أن رستومن Anistomène قد اشترك بعــد موته فى معرك ليوكترن ؟ فانه يصعب رفض هذه الاسطورة . ولا يجـوز الرد على ذلك بأن الروح
فانه يصعب رفض هذه الاسطورة . ولا يجـوز الرد على ذلك بأن الروح
يمكن أن تكون خالدة ، وأن الاسطورة المشار اليها مختنقة ، فالمفروض أن كل اسطورة حقيقية ، وعلى الناقد ان يثبت زيفها ، مادامت الحقيقة اقرب الى الطبيعة من الـكذب .

وعلى ذلك فان ما نحكيه هنا ليس تاريخا بناء ، تاريخ العقــل ضــد الاساطير ، ذلك أن العقل لم ينتصر (مشكلة الاسطورة لم تحل ، بل الاحرى انها نسيت) ، ولم يناضل العقل فى سبيل قضية عادله (مبـــدأ الاشياء الموجودة حاليا ، والمنطق السليم هو مرجع كل الاحكام المسبقة : وقـد نفى ابيقور وجود متناقضات) واخيرا لم يكن العقل هو الذى حارب . ولكن الذى حارب هو فقط منهاج من الحقيقة تدهشنا افتراضاته ، كما أن افتراضاتنا التى لا نعيها سوف تدهش بالتأكيد بناءنا . وليس عنـدنا البتة ، عن الحق والباطل والاسطورة والخرافة فكرة كاملة واضحـــة ودليل خاص . كان ثوسيوديدس يؤمن بالوحى ، وكان ارسطو يؤمـــن بالتكهن عن طريق الاحلام . وكان بوزانياس يطيع احلامه .

ونحن حين نفرغ من تصويب أخطاء التقاليد ، نحصـــل على وقائع صحيحة . ولا بد للادب الاسطورى ، التفهمى و المكتوب بمؤلكيه الذين لا حصر لهم ، والمعروفين وغير المعروفين ، ورواياته المختلفة ، أن ينافس الاحوال المدنية : فيجب أن يكون مترابطـــا ترابطا زمنيا ، وتاريخيـــا ، والنبات والجماد وبيوجرافيا وليس للزمن الاسطورى عمق ولا قيـاس وتشخيصيا (المقصود بالتشخيص هنا اضفاء الصفات البشرية على الحيوان، فسواء لدينا أن نتساءل عما اذا كانت مغامرات « بيتى بوسية » (الشخصية الرئيسية فى احدى حكايات بيرو الخرافية) قـد جرت قبـل مغـامرات سندريلا أو بعدها . ومع ذلك فان الابطال ، تلك الشخوص النبيلة ، لهم

شجرة انساب . كذلك حدث ان اعلنت نبوءة لبطل من الابطال ان مصائب أسرته سوف تنتهى فى غضون خمسة الى عشرة أجيال بعـــده . ومن ثم توصل بعض المشتغلين بجمع الاساطير منذ زمن بعيد الى وضــع تسلسل زمنى للاجيال الاسطورية ، ولم يعد هناك من يقول : « كان هناك ذات مرة ملك وحورية » ، وأمكن الانتصار على الذين يشكون فى الاســاطير بسبب نها لا تتضمن ترتيبا زمنيا ؟ وبفضل التوافقيات الزمنية أمكن تمييــــز الاساطير الكاذبة من الحقيقية .

بقى أن هذا التسلسل الزمنى الدقيق له دلالته . ذلك أن قانون المنهج التاريخى كان ولم يزل يفرض حكاية الاحداث مع ذكر تواريخها ، باليوم تقريبا ان أمكن . فلم هذه الدقة التى كثــيرا ما تكون بغــير فائدة ؟ الآن الترتيب الزمنى للاحداث (الكرونولوجيا) هو عيون التاريخ ، ويتيح التحقق من صحة الفروض او دحضها ؟ حقيقة انه يتيح ذلك ، ولكن ليس لهذا السبب كانت اهميته . الكرونولوجيا مثلهــا مثــل الجغرافيــا و « البروزوبوجرافيا » (اضفاء الصفات البشرية على سائر الكائنـــــات) تكتفى أولا بنفسها ، اكتفاء ذاتيا ، فى مناهج للحقيقة ، نعرف فيه الزمان والمكان حتى يمكن تحديد مواقع ما تحتويه (الاسطورة) من اشـــخاص وأحداث وأمكنة . الكرونولوجيا هى أكثر مفاهيم التاريخ سذاجة ، فحين يستطيع الانسان أن يستمتع بمذاق صورة ، فهو فنان يتذوق الجمال ، ولكن اذا أستطاع أن يذكر تاريخها ، فهو مؤرخ للفن ، يعــرف ماضى التصوير . وعلى ذلك استخلص الاغريق تسلسلا زمنيا تاريخيا من سلسلة الانساب البطـــولية . واذ أصبح الاسطورى متوافقا مع زمننا . فانه سبقه ، اعتبارا من التاريخ المحتوم ، عام ١٢٠٠ تقريبا قبل الميلاد ، وهو تاريخ حرب طروادة .

وهكذا تكون ، على مدى العصر الهيللانسى والرومانى تلك السجلات التاريخية المحلية الهائلة التى عينت لكل مدينة أصلها وسلالتها مما أتاح لرجال السياسة من أجل انشاء حلف أو تعــزيز طلب لخـــدمات كثيرة او صغيرة ـ أن يستندوا الى وشائج قربى اسطورية بين المدن ، قرابات كثيرا ماتكون غير متوقعة : بين اسبرطة واورشليم ، وبين روماواليليون. لنا أن نقول انه تاريخ رسمى من عمل بعض المبتكرين ،كل ما فيهمخترع ، ابتداء من دلائل متناهية الصغر ، أو من خيال المؤلف . وكان للعصر الحديث الى زمن قريب سجل تاريخى للسلالات الحاكمة أو للاقاليم ، وليس هو ايضا بعيدا عن الخيال . كانت متعة المعرفة ، معرفة لاسلاف كافية : ثم انه لم يزعم احد انه يعرف ما اذا كان هذا حقيقيا .

كانت هذه امتعة تكفي ، وبخاصة لانسان مثل يوزانياس ، لم يكن يعرف ، باعتباره فيلسوفا أكثر منه مؤرخا ، كيف يفصل كما ينبغي الحدث الذى وقع بالفعل مما كتبه عنه . ولم تكن المشكلة الحقيقية بخصوص مولد علم التاريخ الحديث هى مشكلة التمييز بين المصادر الاصلية ، والمصادر الثانوية (كان هذا التمييز يجرى دواما ، لم يكن علاجا لكل الادواء) ، وانما كانت المشكلة فى التمييز بين المصادر وبين الحقيقة ، بين المؤرخين وبين التاريخ . عاش يوزانياس فى عصر بدأ الناس فيه الخلطون بين هذه الاشياء ، وظلوا يخلطون بينها زمنا طويلا حتى بعد عصر بوسويه الذى وضع توافقا زمنيا بين ابيميلش وبين هيراكليس لانه كان يردد ما قالته « وقائع اوسيبيوس » وسوف تحتم مقالنا بهذه الكيفية الاخرى فى الايمان بالاسطورة .

لم تكن العلاقة بين التاريخ وبين ماكان يسمى « الاجرومية » (قواعد اللغة) أو فقه اللغة علاقة بسيطة بالمرة ، فالاول كان عليه أن يعرف « ما حدث بالفعل » ، أما الثانى فيختص بمعرفة ما هو معروف . وكثيرا ما استخدم ذلك الذى « حدث بالفعل » فى شرح نص من النصوص (٢٥). وهو الفرض المقصود ، أما الواقعة التاريخية فليست سوى لسند ، والامر كذلك عند تفسير « قصائد رعوية » Bucoliques (لفرجيل) ، أو شيشرون عن طريق سيرة فرجيل و التاريخ السياسى فى نهاية « الجمهورية » .

وهناك أيضا وضع آخر ، شائع جدا ، لا يميز فيه حتى بين الحقيقة الواقعة وبين النص الذى يتحدث عنها : ذلك هو وضع اوسيبيوس الذى انتقل فيه التاريخ الاسطورى كما نجده عند يوزانياس حتى تصل الى بوسويه ، وليس ذلك لان اوسيتيوس لم يكن قادرا على التمييز بين الحدث وبين النص ! ولكن المصادر نفسها كانت عنده جزءا من التاريخ (٢٦). وعلى المؤرخ أن يروى التاريخ ، كما عليه أن يتحدث عن المؤرخين . فهل يفعل اغلبية فلاسفتنا ومحللينا النفسيين فى مجالاتهم الخاصة شيئا غير هذا ؟ الفيلسوف فى اغلب الاحيان هو مؤرخ الفلسفة ، ومعرفة الفلسفة هى

(٢٥)
— M. Riffaterre, « La production du texte », Paris, 1970, p. 176.

« كان كل جهد فقه اللغة ينصب على اعادة تركيب حقائق اختفت ، خوفا من ان تموت القصيدة مع مرجعها »

— M. Foucault, « Les mots et les choses », p. 55 et 141.

(٢٦) بخصوص العلوم فى القرن السادس عشر : « لم يكن التقسيم الثلاثى الكبير ، البسيط فى ظاهره ، الى الملاحظة، والمشاهدة والحكاية موجودا .. وعندما يكون المطلوب تأليف قصة عن حيوان ، فمن المستحيل ، وبلا فائدة الاختيار بين مهنة العالم بالطبيعيات وبين مهنة جامع النصوص : بل يجب ان يجمع فى شكل واحد من المعرفة كل ما شوهد وسمع ، وكل ما حكى »

معرفة ما اعتقد مختلف الفلاسفة أنهم يعرفونه ؟ ومعرفة عقـــدة أوديب تتمثل قبل كل شيء في معرفة ما قاله فرويد عنها ، أو التعليق على ما قاله .

انه وضع مختلف عن وضع الاسطورة ، فيه الكلمة تتحدث وحدها ، وكأن لها حجيتها ، ومختلف أيضا عن وضـع ثوسيوميدس أو بوليبيوس أو بوزانياس : فهؤلاء الشبيهون بمخبرينا الصحفيين لا يذكرون مصادرهم ، وكأنهم يريدون أن يصـــدق الناس ما يقولونه بغير دليل ؛ لانهم يكتبون للجمهور أكثر مما يكتبون لزملائهم اما اوسيبيوس فانه لا يذكر مصادره: ولكنه ينسخها ، لا لانه يصدقها دون دليل ، كما أنه لا يعلن عن « التاريخ العلمي » الحقيقي ، وانمـــا لان ما هو مكتـــوب من الاشـياء التي ينبغي معرفتها . ولا يميز أوسيتيوس بين معرفة الاشياء ومعرفة ما هو موجـود في الكتب ومؤلفاته « جداول زمنية » و « موجز لكل التواريخ » تحمل تسعة قرون من الفكر الاســطوري ، وكانت بمثـــابة أساس للمعـــرفة التاريخية (٢٧) حتى عصر دوم كالميه Dom Calmet نجــد فيـــا الانساب ، أنساب ملوك سيكيون ، وملوك أرجوس ، أولهم ايناكوس ، وكان مصدره هو المؤرخ كاستور ، وانساب ميسيني (أو ميكيني) مع أتريوس ، ويثيست ، وورستس ، وأنساب أثينا مع سيكروبس ، وباندين . ونجد ثمة كل التزاماتنا التاريخية ، ففي العصر الذي حكم فيه ابيميلش اليهود جرت معركة اللابيث Lapithes والسنطورات « الذين يقـــول عنهم باليفاتوس في كتابه « أشياء لاتصدق» أنهم فرسان مشهورون منتساليه» ونجد ثمة تواريخ : فميديا تبعث باسون وتركت أباها أييتس عام ٦٧٠ بعد ابراهيم ، أي عام ١٢٣٥ قبل مولد « المخلص » (المسيح) . أما اوسيبيوس فانه كان من أنصار العقلانية : ففي عام ٦٥٠ بعد ابراهيم ، خطف جانيميد (أمير طروادي أسطوري ، تيكر زيوس في صورة نسر خطفــه) ، خطفــه امير من جيرانه ، ومن ثم فان حكاية زيوس ونسره « خـرافة باطلة » . وأما الجورجيون التي قطع بيرسيوس راسها في عام ٦٧٠ بعد ابراهيم ، فانها كانت مجرد مومس ذات جمال اخاذ . وأخيرا نذكر « مقال في التاريخ

(٨٨) على القارىء الذي يجد متعة في هذه الاشياء ان يقرأ لايف بول بيرزون :
— Yves — Paul Perzon, « L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes, Paris, 1687.

حيث يعرف ان في عام ٢٥٣٨ من خلق العالم كان لجوبيتر من اوروبا ثلاثة اطفال . وظهر كتاب دوم كاليه « التاريخ العام » في عـام ١٧٣٥ ، وسر له فولتير كثيرا . وقد احالني الى بيرزون مقال ج. كوتون

الجميـــل القاس بالنســـبة الى تاريخ القديسين لدى باسكال ، والى باســـكال المدافع عن المسيحية بقدر ما كان كويريه G. Couton قاسيا تجاه باســـكال ، عالم الطبيعة :

Libertinage et apologétique : Les Pensées de Pascal » contre la thèse des imposteurs, dans le dix-septième siècle, XXXII, 1980, p. 181.

انعام » لاسقف « مو » : حرب طروادة « خامس عصور العالم » هي « العصر الذى جمع فيه كل ما فى الازمان الاسطورية » التى « غلفت » فيهاالحقيقة بالاكاذيب ، « من اكثر الاشياء جمالا وبينا » والواع اننا « نرى ثمــة أخيليوس ، ورجال أجاممنــــون ، وفيلاس ، واوليسيز ، وساربيدون ، ابن جوبيتر ، وايناس ، ابن فينوس » .

ومن هيرودوت الى بوزانياس وأوسيبيوس ، او ربما الىموسويه لم تكف الاغريق عن الايمان بالاساطير ، وعملمشكلةمنها ، ولم يتقدم فكرهم ابدا فى معطيات هذه المشكلة ، ولا حتى فى حلولها . وكان هناك على مدى خمسمائة سنة الكثير من العقول المفكرة مثل كاردينـــاد ، وسيشرون ، وأوفيد ، ولم يكن احد منهم يؤمن بالالهة ، ولكن لم يكن أحد يشك فى وجود هيراكليس أو ايول Eole (اله الريح عند الاغريق ، والرومـــان) ، ولو كان ذلك على حساب التبريرات العقلية . وجاء المسيحيون فهاجموا آلهة ايثولوجيا التى لم يكن احد يؤمن بها ، ولكنهم لم يقولوا شيئا عن الابطال الاسطوريين لانهم كانوا يؤمنون بهم مثـــل كل الناس ، بما فيهم أرسطو ، بوليبيوس ، ولوكريتيوس .

كيف توقف الناس أخيرا عن الايمان بوجود ايول ، أو هيراكليس ، او بيرسيوس وجودا تاريخيا ؟ لم يكن للاسلوب العلمى الصحيح كالجـدل المادىأو غير المادىاثر فى ذلك . ومنالنادر ــ أن تنتهى المشكلاتالسياسية او الادبية الكبرى الى حل ، وتسوية ، وفى اكثرالاحيان تختفى معالمها ، وتنسى أو تمحى ومحت المسيحية مشكلة لم يجد لها لاغريق حلا ، ولم يستطيعوا التخلص منها . ولنا أن نفترض أنهم كانوا مغرمين بها لاسباب عرضية ، غير جوهرية .

وقد كف المرضعات منذ عدة قرون عنالتحدثالىالاطفال عن الآلهة والابطال ، ولكن أهل العلم كانوا يؤمنون بها على طـــريقتهم . كف هؤلاء لسببين : فقد انتهى التاريخ الذى تولد من الاستقصاء والتحقق ، انتهى مع اوسيبيوس الى تاريخ مختلط مع فقه اللغة ، وتولد لدى المحـدثيـن شىء مختلف كل الاختلاف ولكنه لم يزل يحمل اسم التاريخ ، نبــع من الجدل ومن التناقض مع فقه اللغة والانفصال عنه . وكف الناس عن الخلط فى نطاق واحد بين الواقع التاريخى والنصوص التى ترويه ، فىحين تجزد الخلاف بين القدامى وبين المحدثين هذه النصوص من هالتهـــا . ثم جاء فونتنل الذى اعتقد انها لا توجد كلمة حقيقية فى الاساطين والحكايات الخرافية . ومع ذلك لم يتخلص النـــــاس من مشكلة الإســـطورة التى استفحلت ، ولم يعد أحد يتساءل (ماذا يوجد فى الحكاية الخرافية من حقيقة ؟ لانها تحتوى على بعض الحقيقة ، فليس فى وسع احد أن يتحدث عن لا شىء » ، واذا أصبح السؤال هو « ما معنى الاسطورة ، وما وظيفتها ؟ ذلك لانه ليسفى وسع أحد أن يتحدث للا شىء » .

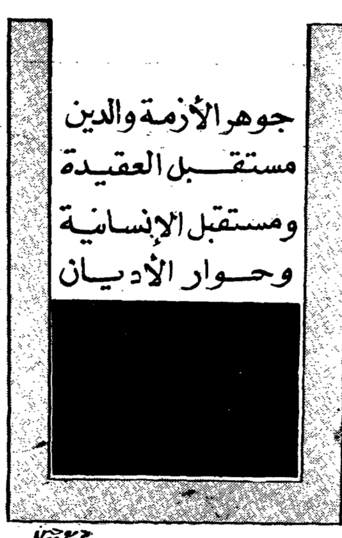
مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
ومساهمة في إثراء الفكر العربي

- مجلة رسالة اليونسكو
- المجلة الدولية للعلوم الإجتماعية
- مجلة مستقبل التربية
- مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف
- مجلة (ديوچين)
- مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتها الدولية.
تصدر طبعاتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع الشعبة القومية لليونسكو وبمعاونة الشعب القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.



ما اقرب وجه الشبه بين عرضنا هذا وعصا القيصر الرومانى (ذات العقل الثلاث) فى انقسامه الى ثلاثة أجزاء كما يتضح من العنوان الفرعى للمقال . أما فيما يتعلق بفكرة « جوهر الازمة » التى هى سمة من سمات عالمنا المعاصر والتى تميز العنوان العام لهذا المقال فان تكون موضع دراسة متخصصة أو منعزلة بذاتها ولكنها ستشكل قاعدة واساسا واستمرارا لما يليها من انعكاسات فكرية تالية .

ولقد تعددت مرارا استفسارات وتساؤلات علماء الاجتماع عن دور العقيدة التى ظهرت منذ وقت قريب تشكل الصدى القوى لاهتمامهم العديدة التى ظهرت منذ وقت قريب تشكل الصدى القوى لاهتمامهم وانشغالهم وقلقهم بصدد هذا الموضوع ، ذلك القلق الذى يتسم بالجدية والصدق .

بقلم : د. ج. زفى فيربلوفسكى

دكتوراه من جامعة جنيف - من مواليد ١٩٢٤ ، استاذ تاريخ الاديان المقارن وعميد كلية الاداب بالجامعة العبرية بالقدس . استاذ زائر بجامعات هارفارد وشيكاغو وستانفورد وطوكيو . من ابرز مؤلفاته العقائد المتغيرة فى عالم متغير ١٩٧٦

ترجمة : الدكتور خضر عبد العظيم أبو قوره

دكتوراه الدولة فى علم الاجتماع من السوربون جامعة باريس ، اشتغل بالبحث والتدريس بجامعات باريس ورينيه ديكات ومدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية والمركز القومى الفرنسى للبحث العلمى . ويعمل الان خبيرا للتخطيط الاجتماعى بمعهد التخطيط القومى بالقاهرة .

ولقد انحنى احتراما أمام اهمية وجدية تلك المشكلة كل من علماء اللاهوت والمؤمنين بالديانات السماوية من جانب وأعداء العقائد والديانات من جانب آخر ، واشترك كلا الفريقين فى ذلك الفريق الاول بالقلق والضيق والفريق الثانى بالرضاء المستتر .

والسبب الذى يدعونا هنا للاشارة بصفة خاصة الى علماء الاجتماع روح من العقلانية المتراكمة منذ عصر التنوير كانت تحدوهم الى الاخذ بالاسلوب العلمى فى الدراسة واحترام المنهجية فى ابحاثهم .

واذا ما اتجهنا صوب ذلك الفريق من علماء الاجتماع الاقل بساطة فى دراساتهم رأينا انهم على دراية ووعى كامل بمدى انغماس تحليلاتهم واسقاطاتهم وبعض أحكامهم بمزيج من الايديولوجيات . ولربما لهذا السبب وكثير غيره نعيش الآن فيما يمكن أن نطلق عليه عصر علم الاجتماع النقدى الذى يتجه بالنقد فى كل حدب وصوب فيما عدا مجالاته البحثية .

وفيما يتعلق بعلوم التنبؤ والاستطلاع فان لها مشكلاتها العديدة التى تعالجها بنوع من الطرافة ، ولهذا فانه ليس من قبيل الصدف أن نجد أحد علماء الاجتماع الامريكيين المبرزين يتساءل فى احدى المقالات الشهيرة : « هل ثمة مستقبل لعلوم المستقبل) » .

ان المحاولات التى انجزت حتى الآن من أجل تحديد ملامح التوقعات المستقبلية التى تبحث فى مجال العقيدة تندرج بصفة عامة فى مجال العلمانيات التى أصبح البعض يطل عليها عمليات التحديث والتجديد . وهنا يمكن لنا أن نلاحظ اتجاهين أساسيين جديرين بالاعتبار . فمن جانب يمكن التكهن بمصير للدين يؤدى به الى الذبول الذى يصعب تجنبه اثر مواجهاته بالتقدم العنيد والصلب فى العالم الحديث حتى وان برزت أفكار الديانات فى عالم اليوم فى ثوب أكثر رقة من تلك الوصفية الاولية التى حاول أن يدعو اليها المفكر الفرنسى اوجست كونت فى تماثل الرسالات . ومن جانب آخر نشاهد ــ بكل الصراحة والوضوح ــ تناظرا وتماثلا اكيدا بين ظاهرة وهن الديانات وانحلال الدولة الحاد وتلف أجهزتها الذى اعلنت عنه الماركسية ، ونتاجا لقوة الترابط وتبادل الادلة والبراهين سواء كانت ذات طبيعة سوسيولوجية أو سيكولوجية أو فلسفية فاننا نستطيع أن نجزم مؤكدين بأن كلا من الفرد والمجتمع يملكان بحكم طبيعة الكينونة الاجتماعية بعدا دينيا وحاسة عقائدية فالردة الكاملة من الصفات الكنسية الى الصفات الدنيوية العالمية تبدو نتيجة لهذا أمرا عسيرا غير ممكن التحقيق حتى مع تلك التعديلات والتحويرات التى قد تطرأ بفعل دورات التاريخ على الانماط المختلفة للنظم والافكار وممثلى العقائد والديانات الذين قد يلحق بهم لا محالة يوما ما نوع من اعادة الصياغة ومن ثم التغيير ، ومؤرخوا الديانات فى وضع يسمح لاى منهم بأن يقدم لنا نماذج عدة لمثل تلك الحالات . ونتيجه لذلك ينبغى علينا أن نستفيد من دروس التاريخ لكى نضاعف مجهوداتنا من الدرس والتحليل عن التحولات والتغيرات والتشوهات التى لحقت بالديانات واصابت العقائد والنتائج التى يمكن أن تترتب على ذلك فى العصر الحديث .

وبتعبير آخر ينبغى أن يجنح الاهتمام البحثى دون ابطاء لا نحو مسألة الذبول الوشيك الوقوع للدين وانما ايضا نحو التطورات المحتمل وقوعها على الدين . ولربما يكون ذلك حتما له اتجاهات سوسيولوجية . ومن مباعث الرضاء لنا أن نتحقق من أنه يوجد الآن وبعد الآن صور وانماط من الديانات القديمة والعقائد التقليدية الى جانب المستحدث والجديد تؤدى الآن دورا لا بأس به وستؤدى حتما فى المستقبل دورا لا يمكن تجاهله أو التقليل من شأنه ، ويتوافر من بينها يقينا بعض النماذج الطيبة التى

تحث على تقوية وتخليد قوى الضمير والتى تفير مسئولية ضميرية نحو الفرد والعالم ككل .

ويبدو أنه من الصغار والعبث اثارة علامات الاستفهام حول مستقبل الدين فى الوقت الذى نواجه فيه مشكلة اكثر اتساعا حول مستقبل الانسانية نفسها . وبالرغم من الاساس النقدى تجاه الاساس الذى تكونت عليه تلك الفكرة فاننا مضطرون دائما الى أن نتجه صوب المستقبل . وهذا اقل ما تطمح اليه عروضنا الفكرية ، وإقتراحاتنا وتقديراتنا ونصائحنا وارشاداتنا مهما كانت الاعتبارات البراجماتية (١) والخلفية الدينية التى تسعى اليها معتمدة على تقديراتنا لاتجاه التطورات المحتملة وحق الاختيار المعقول والمخاطر التى يمكن أن يتعرض لها على الاقل فى المدى الطويل . وفى هذا المقام ينبغى أن نعوز ان قطاعا كبيرا من الانسانية قد فقد تفاؤله القديم وثقته المرحة الباشة نحو خطوات حتمية مستقبل افضل واكثر تناسقا . تلك الانسانية التى غرقت الآن فى حالة من الروح القيامية (٢) التى تستشف مستقبل العالم تحت ستائر من الالوان الغسقية .

لقد اتسعت دائرة القلق العام التى غذتها وأينعتها بعض المصادر العامية ، كما هى الحال فى تلك الدراسة الشهيرة والصادرة عن نادى روما ونشرت سنة ١٩٧٢ تحت عنوان « حدود النحو » (٣) ، ولقد بنيت الاستقصاءات على كثير من البيانات التحليلية الاعلامية المحتوية على كمية كبيرة من المتغيرات المذهلة اجريت عن طريق الحاسب الآلى لـ : م ا ت .

ويمكن أن يندهش مؤرخ الاديان ، وله الحق فى ذلك ، حينما يرى سفر رؤيا القديس يوحنا نهاية العالم لا كما تنبأ بها الروح المقدس فقط ، ولكن نتاجا شبه مقنن للمعلومات التى يفرزها الحاسب الآلى المستفيد من أعلى قدرات الشرعية الادراكية العقلية الحديثة . ومن ثم أعان لنا أن ساعة العقاب قريبة وآتية لا ريب فيها على ما ارتكبناه من ذنوب وأخطاء « وبتعبير آخر الاستخدامات السيئة ذات الطابع المادى والاجتماعى والروحى التى ارتكبناها نحن جميعا) ، ويحدد لنا أن ذلك سيقع قبل سنة ٢١٠٠ م . وفيما يتصل بمشكلة مستقبل الاديان فانه من الصعوبة هنا أيضا أن نميز بين التطور الطبيعى والحقيقى للاتجاهات المحتملة ونتائجها

---

(١) نسبة الى فلسفة وليم جيمس وشيلر وديوى : المترجم

(٢) نسبة الى رؤية القديس يوحنا التى تتسم بالوصف المرعب لقيام القيامة والنظرة المذهلة لنهاية العالم : المترجم

(٣) ولقد تلا تلك الدراسة الاولى دراسات أخرى متخصصة من اهمها « نحو نظام دولى جديد » تقرير حول الاجتماع المنعقد فى الجزائر فى الفترة من ٢٢ الى ٢٨ اكتوبر ١٩٧٦ تحت اشراف كل من نادى روما ومعهد المحيط الدولى (M. I. T.) المختصر لمعهد ماسوستشي للتكنولوجيا)

الحتمية ، الذى يكشف بكل بساطة عن متناقضات الازمة وجو الرعب والفزع المحيط بها . غير أن توقعات الحساب العلمى قد أشارت الى ان « جيرميه الجديد سيضطلع بدور النبوة فى مواجهة أنبياء الامل والثقة المزيفين ، ولن يوجد شخص ما يمكن له ان يضع موضع الشك فترة القلاقل والاضطرابات والآلام الكبيرة التى تم التنبؤ بها حيث نجد أن أنماط الحياة الراقية ذات الشفافية الروحية الخاصة ربما سيصيبها هى أيضا حالة من الازعاج والتهديد . وسوف يكون أحيانا من الصدق والعدل أن نقارن الحسابات العلمية للفلسفة الكسندرية (٤) بتلك التى تعزى وتنسب الى جيرمييه الجديد التى كان له الايمان عميق عن طريق البصيرة ببصيص ضوء من الامل فى تدمير النبوءات العلمانية .

وفكرة الكوارث والنكبات التى افرخها اخلاص الضمائر فى العصر الحديث كانت وليدة ذلك الركام الهائل من المعارف عن العمليات التاريخية التى أوصلتنا بمعدل سريع الى تحطيم ذواتنا بأنفسنا . وفى حدود معرفتى فان المفكر الفرنسى تيرجو الذى كثيرا ما تم ترتيبه مع مجموعة الفزيوقراط وكان صاحب الفضل فى أن يطرق ويشكل فى صياغة واضحة خاصية سرعة التقدم الحديث .

ولا يعنى ذلك ببساطة نوعا من إنتظار الاحداث المباشرة والفجائية (كما هو الحال فى المؤلف القيم الهام لارنست بيز) (٥) .
المضلل فى عنوانه) ، ولكن يعنى حالة من الدينامية المسرعة والمعجلة بتقنيات التنمية الحديثة . هذه السرعة التى تحمل الينا أوجها متباينة ومتداخلة فيما بينها وتشكل فى نهاية الامر ظاهرة من تزامن أعراض مرضية متجانسة يتدخل فى تشكيلها ازدياد النمو السكانى ، وزيادة الانتاج الاقتصادى السريع ، والاستهلاك المفرط للطاقة ، والحجم المتزايد وغير المتكافىء للتبادل الاولى ، وسرعة كثافة أدوات الاتصال والاعلام ، والتقدم العلمى والتقنى ، واقتراب نفاد بعض الموارد الاساسية ، والتوترات الحادة بين الدول الغنية والدول الفقيرة ونتائجها (٦) وتغلب القوة البناءة على الصداقة فى شخصية الانسان ، الخ ...

ولكن الذى تصوره وبشر به المفكر الفرنسى تورجو فى القرن الثامن عشر بتفاؤل واشراق نحس به فى وقتنا الراهن كقوة منذرة ومهددة .

---

(٤) نسبة الى صاحبها Cassandre,

(٥) ارنست بنز : سرعة الزمن .. مشكلة فى التاريخ والعقائد .. ماينس ، ١٩٧٧

(٦) حسب تقرير البنك الدولى فان ٨٠٠ مليون شخص يعيشون الان فى حالة من الفقر المطلق . معنى هذا انهم فى حالة من سوء التغذية تحول بينهم وبين الحصول على الخدمات الاولية الاساسية ..

وثمة ميــدان قد تم اهماله بصفة عامة فى الوقت الذى كان ينبغى فيه على الجميع ان يولوه القدر الــكافى من الاهتمــام والعناية .. ذلك الميدان الذى يبدو فيه واضحا الشعور المقلق بأثار السرعة المذهلة الا وهو « ميدان التعليم » (٧) . اننا اذا أردنا ان نستمر فى الحياة فيجب علينــا أن نعد الاجيال الصغيرة والشابة لكى تضطلع بمسئولياتها ، فهؤلاء هم الذين سيديرون ويسوسون المستقبل . والتعليم المؤمن لهم ؟ فى عالم اليـــوم بواسطة الوالدين والمدرسين الذين هم بحكم طبيعة الاشياء أكبر سنا من هؤلاء الذين يتولون مسئولية تعليمهم وتربيتهم ، فانهم مجمــــوعة الاباء والمدرسين حيث معارفهم وعقلياتهم ونظرتهم نحو الحق والمنطق تأتى من الماضى . فهل يمكن لرجال الامس ، أن يعدوا وكما ينبغى أن يكون لانسانية المستقبل الذى تنتظره وترجوه ؟

والاحساس بالكارثة المحتملة أو الوشيكة الوقوع ليس متسما بالخطأ فقط ضد تفاؤل هؤلاء الذين يمارسون ويطبقون سياسة النعامة « بالهرب عن طريق دفن رؤوسهم فى الرمال » . ولكن أيضا ضد أفكار دينية محددة تبدو فى الظاهر اكثر علمانية فيما يتعلق بالنهاية الاخيرة والمصير المحتوم للخليقة أى تلك التى رسمها وحددها الله للانسانية والعالم والتـــاريخ . ولقد غذت المدينة الغربيـــة وبكل تأكيد أشكالا شتى من ضروب التعصب المتعلقة بنهاية العالم ، ولكن بدون شك تحت تأثير الديانة المسيحية ، ولكن يبدو ان تلك الفكرة مفتقرة الى النظرة الكلية فى تبيان دورة الزمن كحالة من التتابع والاحلال فى الدورات بما فيها دورة الخلق ودورة فناء العالم بالطريقة التى رسمتها الديانة الهندوكية التى هى حقبة من الفنــاء الالى ومع تتــابع متسق للنظم الــكونية . فانها ستندفع نحو نقطــة الصفر . ونعلم جيدا أن الازمة الحديثة قد أعطت نوعا من الضرر لدى الليبراليــة الدينية ، حيث أن الليبرالية الكلاسيكية بحكم طبيعتها احساس أو ادراك لما يمكن أن اكون أزمة . ولقد ماتت الليبرالية لا من تأثير الجدلية الثابتة فقط ولكن من صدقها من مواجهة الحقيقة المتولدة من الازمة والكارثة .

ونود أن نذكر هنا على سبيــل المثال وبصورة مختصرة وبطــريقة تحكمية أيضا ـ بلا شك ـ بعض المقالات التى اتخــذت من الكــوارث والنكبات عنوانا لها والتى فى متناول ايدينا ، الفجوة المتسعة والتى ستزداد عمقا واتساعا وبلا توقف بين الشمال والجنــوب (٨) ، التسليح المتزايد

---

(٧) ولقد اخذ ادوين ريشوبير على هذه الفكرة فى مؤلفه بعنوان « نحو القرن الحادى والعشرين . التعليم نحو عالم متغير» نيويورك ١٩٧٣ »

(٨) جاكديس ن بهجواتى .. النظام الاقتصادى الدولى الجديد ـ حوار الشمال والجنوب ـ مطابع م.أ.ت. ١٩٧٨.

للعالم (على المستوى الدولى) ولدى النظم السياسية (على المستوى القومى) وعلينا أن لا ننسى ان ما يقرب من نصف العلميين فى الكوكب الارضى سواء فى مجال البحوث ومجال الصناعة ومجال الانتاج وأى قطاع آخر فانهم يعملون لتحقيق مشروعات دفاعية ، أو بمعنى آخر عسكرية . وتقسيم العالم الى مئة وخمسين دولة قومية ، كل منها ذات سيادة وتمركز على الذات ، وكل منها مهتمة بأمنها (٩) .

وكاتب هذه السطور يعترف طواعية بأن البلد الذى ينتمى اليه يعانى من هذه المشكلات بدرجة أكثر من غيره لها مبرراتها مع الاسف . ان النسق البيولوجى والنسق الاقتصادى يتدهوران بسرعة عجيبة ، الى جانب مشكلة انجراف الارض وتحطم الغابات الاستوائية مما تهدد باستنفاد مصادر الطاقة القديمة ، الى جانب الاثار المحطمة للاشعاعات الذرية الناتجة من تجارب البعض ضد البعض الآخر ، وتلوث البيئة بفعل آثار المواد الكيميائية والمنظفات والمبيدات الحشرية ونفايا الصناعات الى المدى الذى لن يكون بعيدا معه ذلك اليوم الذى نرى فيه « سمك الرنجة المدخنة » ذلك الطعام المتواضع يأخذ مكانه على الموائد ليحل محل طبق الكافيار ، وسوف يكون هؤلاء الذين سيتاح لهم ذلك الطعام الشهى النادر الجديد محظوظين ، وأخيرا علينا أن لا ننسى مشكلة الضوضاء ولا التهديد بكارثة ذرية مروعة .

ولقد يسمح كاتب هذا المقال لنفسه بأن يضيف ملاحظة شخصية . تلك التى جاءت نتيجة حالة من القسوة المروعة من عدم مبالاة الانسانية ، حينما فقد الشعب اليهودى ستة ملايين شخص من الرجال والنساء والاطفال تم الاجهاز عليهم بواسطة تكنولوجيا فى غاية البساطة . فانه يصعب على مثل هذا الشعب أن يذكر هيروشيما دون أن يفكر فى التو والحال فى أوسكوتيز . وبدون أن نقلل من أخطار الطاقة الذرية ، حتى تلك المستحدث لاغراض سلمية ينبغى أن نذكر انه فى عالم محكوم الرعب والانحطاط يمكن ن يقع الفناء والدمار — دون قنبلة ذرية ، فهذا الذى نشاهده فى افريقية وكمبوديا بشير الى أن الانسانية يمكن أن تسير فى طريق الدمار بدون انفجار نووى .

ان المعدل الحالى للمواليد فى عالم اليوم — ما عدا استثناءات مبسطة .. ليس أكبر معدل فى تاريخ البشريه فقط ولكنه أيضا يتسم بنقطة انطلاق مرتفعة للغاية ، فمع تكاثر فى السكان يبلغ مداه مئتى ألف شخص فى اليوم نتوقع عدد امن السكان سيتكاثر بمعدل ثلاثة اضعاف من الآن

(٩) لستر د . براون « الحاجات الانسانية وامن الامم » مجموعة رؤوس رقم ٢٣٨ Headline Series الموضوعات فبراير ١٩٧٨ تناول فيها كل جوانب مشكلة الامن من زواياها المختلفة (الامن القومى — السكان — الطاقة — النظام البيولوجى ، التغيرات الطقسية ، والقلق الكلى بصدد مواد الغذاء ... الخ)

وحتى سبعين سنة قادمة . ويقدر خبراء السكان أنه وفق هـذا المعدل سيكون هناك ثمانية مليارات من الجنس البشرى يحتاجون للغذاء قبل عام ٢٠٥٠ . ومن جانب آخر ترتبط أهلية الانسان ارتباطا وثيقا باشباع حاجاته في ثوب الانتاج .. وعلى هذا ينبغى خلق فرص العمالة باستمرار ، ذلك الهدف الذى سيصعب اشباعه على المستويين المالى والاقتصادى حتى مع هبوط معدلات المواليد الحالية وحتى مع ثبات اعداد السكان . ان اكثر من ثلاثين فى المئة من النمو السكانى يحدث فى دول العالم الثـالث ، تلك المنطقـة من العالم التى ستعانى أكثر من غيرها من آثار سوء التغـذية واضطرابات فى المناخ تشتد قسوتها يوما بعد يوم . فسوف يكون فى الهند أكثر من مليار ونصف مليار من السكان ، ومئة مليون فى نيجيريا ، ومئتان وستون مليونا فى البرازيل . ان اكثر من نصف سكان العالم يعيشون فى مدن تضم اكثر من مليون نسمة والاغلبية العظمى فى مدن تعدادها السكانى أكثر من مئة الف نسمة . وبرغم الخاصية التقديرية لتلك التوقعات فانها تسمح لنا بأن نفكر فى أن التحضير لن يؤدى الى نقص تلقائى فى معدلات المواليـد دون أن يصاحب هذا التحضير وانشاء المدن الجديدة تغييرات جوهرية فى بنية النسق الاجتماعى والثقافى . ولكن لا يعوزنا من الاسباب الوجيهـة ما يحملنا على الاعتقاد بأن هذا النوع من الهندسة الاجتماعية ليس له نتائج مروعة كتلك المتوقعة من الكوارث الذرية .

وبعد أن رأينا توقعات خبراء السكا نثير الآن تلك الخاصة بخبراء الطقس والمناخ ، ذلك المجال الذى تنأى عملياته عن امكانية التحكم فيهـا والسيطرة عليها . ويذكرنا هؤلاء الخبراء بأنه بموجات البرد التى تلحق بخطوط المنطقة القطبية من كوكبنا الارضى (حيث أن التغيرات المناخيـة كثيرا ما تحدث فجأة) ، وهذا ما وقع خلال العقود الثلاثة الاخيرة فى المناطق القطبية الشمالية وما دونها ، فان دورات الرياح اما أن تنقطع أو تنتقل . ومـرة اخـرى نرى مـوضوعا اكبـر من المناطـق الاكثر ازدحاما بالسكان والاكثر فقرا فى الوقت نفسه كانت أولى المناطق تأخـرت ، بما يمكن أن نسميه ازمات المناخ . ويقال فى هذا الصـدد ان دورة الطقوس المعتدلة قد وصلت الى نهايتهـا فى عام ١٩٤٥ ، وأن متوسط درجـة الحرارة فى نصف الكرة الشمالى وشمال الاطلنطى قـد انخفضت الواحدة تلو الاخرى وان خليج ستريم Strabon ينتقل رويدا رويدا نحـو الجنـوب . وفى انجلترا على سبيل المثـال نقصت دورة تكاثر النبـاتات اسبوعين ، وفى الولايات المتحدة الامريكية سجلت الارصاد زيادة معـدلات جليد الصيف فى الوقت الحاضر اكثر منه فى الماضى ، والصـحراء تزحف غازية الارض الخصبـة المزروعة والمراعى ، والرياح الموسمية تهبط نحـو الاكوادور . وليس هذا مقصورا على الهند التى تعانى من تعاقب الجفاف

حينا ومن الاعاصير حينا آخر بصورة تكاد تكون مأساوية ، ولكن نجد تلك الظاهرة فى افريقية وأماكن أخرى كثيرة ، وباختصار فان هذه النماذج تتراكى على صورة فى غاية الوضوح . فالموقف الناجم عن الآثار المزدوجة لكل من الانفجار السكانى واضمحلال الموارد فى البر والبحر ، وإختفاء امكانية الهجرات المكثفة من البلاد الفقيرة لتلك التى تترافر فيها فرص حياة أفضل . هذا ما يجعلنا نخشى من المستقبل القريب فى مطلع القرن الحادى والعشرين لا عام ٥٠٠٠ الذى يبدو بعيدا . أما فيما يتعلق بموضوع الثروة الخضراء فانه لا يعدو ان يكون مجرد عامل تسكين مؤقت والمشاكل التى تواجهنا اليوم ليست ذات طبيعة تقديرية مطلقة بقدر ما هى ذات طبيعة تقديرية نسبية (وهو كيف يمكن توزيع المصادر المتاحة ؟) . وهكذا نجد انفسنا مرة أخرى أمام مشكلة الاولويات فى القيم ، بمعنى امكانية الاختيار بين النماذج المختلفة بين الدوافع الممكنة (وخاصة تلك المتعلقة بالاستهلاك فى المقام الاول) والقرارات الواجب اتخاذها فى هذا الصدد مما يكشف فى نهاية الامر عن الآداب الاجتماعية .

ويمكن لنا أن تستخلص من كل ما تقدم انه من الصعوبة بمكان أن تقدم تعريفا واضحا لازمة الانسانية وان نعطى تحديدا جامعا متشعبا لمكوناتها الحقيقية . ولا يبدو أن هذا المطلب ملح بصورة أساسية . فان الشعور بالازمة الذى تحققنا منه يبدو فى واقع الامر متشعبا ومنتشرا فى أرجاء شتى ، ويتغذى هذا الشعور بالازمة من مصادر عديدة ومتباينة سياسية واقتصادية وبيولوجية وسيكولوجية وفنية وثقافية وروحية ، ومجموعها ككل يشكل فى نهاية الامر تزامن أعراض الازمة .

ولن يكون ضارا بتحليلنا أن نحدد من جانب آخر أن فكرة « الانسانية الكلية » انما جاءت للعلم والتقنية وليست ثارا او نتاجا العقيدة ، ومما لا شك فيه أن الرواقيين هم الذين نقلوا فكرة الانسانية والتقاليد الدينية التى ساعدت على تشكيل أفكار المجتمع الاعظم او المجتمع الكلى على سبيل المثال ، ولكن ظاهرة هذا المجتمع نفسها ما هى الا نتاج العصر الحديث . فان القوى الاعظم لا يتوقف التهديد فيما بينها سواء فى مواقف الهجوم اوالدفاع ، ويمكن ان تحدث مواجهة فيما بينها على صعيد الحرب الباردة أو أى مجال آخر . أن روسيا السوفيتية مثلا ليست أقل احتياجا للقمح الامريكى منها الى الاتفاقيات الملحقة التى تنتج عن ذلك . وكم مثلا من الوقت فقدناه للحصول على طائرات لنقل الادوية والاتصال الى المناطق المهددة بالاوبئة ، أو رش المبيدات التى تقضى على الجراد قبل أن تغزو مناطق جديدة فى افريقية وتهددها المجاعات . وفى هذا الوقت تمتلىء السماء بالطائرات العسكرية

التى تنقل الاشخاص والمعدات من مكان الى آخر دون أن نتحدث عن رحلات الطيران المنتظم التى تنقل المسافرين والسائحين والاشخاص العديدين لشهود اجتماعات سياسية أو عامية أو ندوات ومؤتمرات وجمعيات عامة واغراض اخرى .

وها نحن نجد أنفسنا مرة أخرى أمام مشكلة القيم . وتؤثر المشكلات الاقتصادية والاجتماعية على القرارات المتخذة ، وهذا لا يمكن اتخاذه أيضا الا فى ضوء مقاييس معينة من القيم والاولوية النسبية .

وتصبح تلك القرارات تلقائيا مثار اهتمام وعناية رجل الدين ، ولكن قبل الانتقال الى الجوانب الخاصة بالاعتبارات الدينية البحتة التى نوليها المزيد من الاعتبار — يجدر بنا أن نؤكد أن عالم اليوم تحكمه اعتبارات العلم والتقنية . ومهما كانت الآراء الدينية التى نسترشد بها فى هذا المجال فان العلميين هم الذين تقع على عاتقهم فى الحقيقة أوجه الاختيار المحتملة امامنا والمخاطر التى قد تحيق بأى وجه من اوجه الاختيار تلك وكيف يمكن أن نحسب بدقة مستويات المسئولية المرتبطة بكل جانب . فهل يجب علينا على سبيل المثال أن نختار بين طائرات ابادة الجراد أو الرش بالمبيدات الكيماوية للقضاء عليه ، هل يمكن أن نقبل مثلا أطفال انابيب الاختبار (حسب الصيغة المضللة التى يقدمها الصحفيون) ، أم اننا مهيأون أن نتقبل بقاء عدد معين من السيدات فى حالة عقم ومحرومات من الامومة طول الحياة . وعلى العكس مما يمكن التفكير فيه أن مجموعة من مجاميع العمل قد اقترحت ان نضع اختياريا الحد لانهاء بعض الاعمال التجريبية ، ولم يشترك فى هذا رجال الدين فقط أو اشخاص آخرون على منوالهم من ذوى الإيديولوجيات الخداعة ولكن أيضا من المختصين فى العلوم الطبيعية وبصفة خاصة علماء الميكروبات والطفيليات (الميكروبولوجى) . ولكن بعد خسارة محققة واخفاق واضح من التجارب المأساوية نكتشف مع الاسف الآثار السلبية لبعض التجارب العلمية التى تستقبل بنوع من الحماسة فى مراحلها الاولى . وهذا ما قد حدث بالنسبة لبعض وسائل منع الحمل على سبيل المثال ودائما فى مجال العقاقير الطبية التى يمنح بعضها كوسيلة للتهدئة لبعض السيدات فى مرحلة الحمل وآثاره المحطمة على الاجنة والاطفال عند مولدهم ، وكم من الاشخاص قد تم انقاذهم بواسطة الـ د. د. ت قبيل أن تلحق بهم آثار محطمة على الكيان العضوى ككل . وبكل الوضوح يجب علينا ان نميز بين الآثار التى يبحثها العلماء بترو واناة وتلك التى تخرج عن ارادتهم وقدراتهم والفواصل بين الاثنين عادة تكون واضحة أو مؤكدة ، فان الاولى تكون محكومة فى البداية ببعض الاحكام الخلقية المسبقة والمؤسسة

على أولويات ذات طبيعة اقتصادية واجتماعية وثقافية وخلقية متناقضة بعضها مع البعض الآخر سواء على المدى القصير او الطويل ، اما فيما يتعلق بالآثار غير المرئية فانه لا مفر من تركها لتراكم الخبرات التى تسمح بالتنبؤ بأبعادها وآثارها واختيار الوسائل المختلفة لمواجهتها .

هناك مثال يمكن ان يوضح جيدا المشروع العلمى الحديث فى صورته الكلية . ويبدو ذلك واضحا فى تلك العادة التبريرية عند بعض الفلاسفة البوذيين المعاصرين الدين يرددون كثيرا على مسامع مريديهم والمعجبين بهم ان عقيدتهم هى الوحيدة المتناسقة والمتوافقة تماما مع العلم الحديث ، وانه يوجد عدم توافق كلى بين المسيحية والعلم . وبدون أن نذكر فى هذا المجال اسم ماكس فيبر Max Weber فاننا لا يمكن أن نتوقف عن ان نتساءل أين هذا الغرب الذى تشكل بالمسيحية هو الذى أنتج العلى الحديث فى حين لم تتكامل البوذيةبعدكدين حتى يومنا هذا .

ومن الضرورة بمكان ان نعترف بأن المستقبليات او بمعنى آخر مجموعة التنبؤات القائمة المتحصلة من تحليل الواقع وتمحيصه ليست صيغة من صيغ التخمين ولكنها صيغة من صيغ الانذار بالخطر وبوسائل . . . بما تتيح لنا ايضا نوعا من الفهم الاعمق والاحسن للطبيعة الانسانية . وتلك التى تسمح لمؤرخ الديانات بأن يذكر فى هذا المقام أن علم التنجيم لم يكن مختلفا عن ذلك لدى الكثير من اتباعه والواثقين فيه دون أن يتحدث عن النبوءة الاسرائيلية القديمة . فنحن نفكر هنا فى عصر يونس الجالس مكتئبا وحزينا تحت شجرته ، فهذه اللحظة لا وقت اقامته فى بطن الحوت كانت هى اللحظة الهامة والفاصلة فى رسالة التوراة .

ويجب علينا ان لا ننسى أن النبوءات بالازمات التى تصدر عن الحاسب الآلى « الاوردناتير » محسوبة ابتداء من الانطلاق من بعض المعطيات المتاحة فى الواقع الحاضر وقد لا تأخذ فى الاعتبار القدرات المجددة والخالقة فى اعماق الانسان . فمن الصعب تكوين نبوءات وتوقعات حول قدرة الخلق والتجديد . فمن استطاع أن يتنبأ أو يتصور انه فى عام ٦٠٠ كان يقترب مولد الاسلام والتحول الجذرى فى العالم خلال المئة عام التى عقبت ظهور الديانة الاسلامية ؟ ان الاستقصاءات والبحوث عن حدود النمو قد نقدت بافاضة واسهاب ، فلقد قالت لنا تلك الاستقصاءات ان الارقام التى تقدمها حول تقدير مصادر ثروات الارض الفعلية وتكاليف وقاية البيئة وحمايتها كانت مضللة ون المناهج المستخدمة لتكوين وبناء أنماط ونماذج قابلة للجدل والنقاش وليست مسلمات ، وأن تحليلات تلك البحوث قد أهملت بعض الجوانب التكنولوجيا المعروفة لا تلك التى لم

يكشف عنها النقاب بعد والتى ستظهر فى المستقبل القريب فحسب .
ويجب علينا أن نتذكر أن تلك التكنولوجيا المفروضة قسر هى
بالتحديد التى تلقى مقاومة ضارية لاسباب معظمها ذو صبغة أيديولوجية
وليس مبنيا على أسس علمية من هؤلاء الذين يقاومون بضراوة ويتخذون
موقفا عدائيا من مراكز الطاقة النووية وخاصة حينما يستثار للمناقشة
موضوع النفايات الذرية الذى لا مجال للتقليل من أهمية مناقشته .
ومع ذلك فان تاريخ الانسانية ملىء بعمليات التجديد والتطوير التى لم
تكن متوقعة أو مرئية والتى تركت آثارا خالدة بارزة لا تنمحى أبد الزمان .
وتلك هى الحال مثلا فى الحركات الدينية والفكرية الكبرى والمثلة فى
الديانات العبرية والمسيحية والاسلام ، وكما هو الحال فى الثورات
الامريكية والفرنسية ، وكذلك الماركسية ، حتى لا تقتصر الامثلة المضروبة
على الغرب . ولكن هل نأمل فى وصول حركات تجديدية جديدة ما زالت
طى الكتمان من نوع الحركات السابق ذكرها ؟ وهل يمكن ان تتكامل
احتمالاتها فى حساب المتوقع ؟ كما كتب وأشار الى ذلك رانيه ديبو
حيث يقول : « ان الازمان هى المصدر الدائم
تقريبا للاثراء والتجديد ، ذلك لانها تدفع وتشجع عملية البحث عن حلول
جديدة ، ولا أعتقد أن هذه الحلول الجديدة ستتولد نتيجة عملية
تحول فى الجنس البشرى ، حيث أن بنية الجينات الانسانية قد استقرت
وثبتت الى أبعد الحدود ، ولكننى أعتقد انه يمكن تحسين السلوك البشرى
والبيئة الانسانية ومن ثم تحسين انوعية الحياة بالسيطرة على الابنية
والهياكل الاجتماعية .

حقيقة أن المدنيات الحديثة محطمة وتحمل عوامل فنائها ، ولكن
رقة الارادة الانسانية وبشاشتها يمكن أن تجددها وتعيد لها الحياة .
من الموت والبعث ظاهرتان ضروريتان بالتساوى ليتيسر للانسانية ان تأخذ
بالتتابع أشكالها التى تسمح لها بتحديد انماط الحياة . فان العشوائية
أو الصدفة تكون العوامل المادية التى من خلالها تتولد المدنيات وتتحدد .
ولكن الروح هى التى تختار هذه العناصر وتنظمها لكى تعطيها الشكل
الانسانى ، وبذلك يستمر تواجد العالم وظاهرة الابداع والتكوين فيه (١٠).

والاسطر السابقة التى وردأناها لرينيه ديبو تترك بعض الانطباعات
التى ستأتى فى ختام عرضنا هذا . فعدد لا بأس به من الذين يحاولون
التنبؤ بالمستقبل ممن اثرنا بعض أفكارهم هنا لهم اسقاطات لاهوتية
وعقائدية عميقة ، فنحن نعلم على سبيل المثال أن المسيحية باسم الخطيئة
الاصلية ، والديانات الشرقية التى تتحد باسم « الجهالة » ذريعة لكل

(١٠) رينيه ديبو : « اختبار الكائن الانسانى » . دار نشر دينويل نظرات على
العالم . باريس ١٩٧٤ ص ٢٠٧

شخص امام نفسه بأنه مدان بالفشل لكل محاولة يسعى اليها لتحسين حال العالم او انقاذه على احسن الفروض الممكنة . والتاريخ لا تعوزه فى مواقع شتى الامثلة الكثيرة التى توضح أن المحاولات المبذولة لتخليص العالم من آفة أو كارثة يمكن أن تثير او تسبب كارثة اخرى اكثر منها خطورة ووعورة .

ومن امثلة الافكار — الدينية الشبيهة « برحمة الله » ، ووجوده الدائم ، وتدخله المنقذ ، ووعده ووعيده ورحمته ووثابه .. كل هذا يقدم للانسان والعالم سببا للامل من العهد الجديد مع أو بدون دورات جدلية من النوع السابق الاشارة اليه ، وهو أيجب علينا أن نستعير من الهنود مفهومهم عن تتابع حلقات الزمن الممتد نحو العدم بعد فناء لا يقاوم ؟ وهكذا نجد انفسنا أمام الارضية التى عليها يقع فى تصورنا اطار الحوار بين الاديان وأساس صدقها وشرعيتها وملاءمتها فى مواجهة اخطار الفناء والتدمير وقضاياها وتفسيراتها الكثيرة امام نمط عصرنا المسكونى . والواقع انه بالنسبة للعقائد فانها ليست مطالبة فقط بنوع من التفهم والاحترام المتبادل فيما بينها (بدون الحديث عن الصبر وقوة التحمل) والجدل والشجار التقليدى بين كل واحدة واخرى أو روح المنافسة العصرية بمفهوم « نمط السوق » الذى اعطاها اياه بيتر بيرجير الممثل فى المعرفة التى تقدم أفضل عرض لمطالب الانسان المعاصر ولكنها تأخذ فى الاعتبار فى الوقت نفسه الاحساس الخلقى الطيب بالمسئولية التى هى بالضرورة مشاع مشترك نحو الانسانية ونحو العالم والتى تعيد للحياة الروحية إمكانتها الجديدة بها فى مواجهة العقبات والصعاب التى فرضتها على الانسانية المادية الحديثة .

وفى الغرب حينما بدات عملية حوار الاديان اصرار شديد على التنقيب والبحث فى تقاليد التراث الشرقية ، على أن العناصر الواضحة هى الامتزاج أو التناسق مع المسيحية ، او على الاقل تقبل المسيحية عملة التوافق مع غيرها . ولكن التعرف على هذا النحو ينطوى على مخاطر السير فى طريق ضال محفوف بالمخاطر حيث أن الخصوصية لكل ديانة التى يجب أن تصان من أى عبث أو تحريف هى بكل وضوح العنصر الهام الواجب الحفاظ عليه . ان مصطلح العقيدة يحمل فى معناه العام تناسق عناصرها ووحداتها الاساسية المعارضة والمواجهة للمادية الملحدة ، ولقد نتساءل فى هذا المقام ماهو المقصود بمصطلح المادية ؟ أو ماهى المادية الحقيقية ؟ وهل تمتد الى بعد الخصوصية الروحية لافق الانسان ؟

والحكمة المأثورة والشهيرة « هل تعرف انت ذاتك أو نفسك ؟ » تنصرف أيضا الى العقائد ، فمنذ عصر التنوير تواضع الدين فى مطالبه

وتجنب السقوط فى مهازل تقديم الحلول الساذجة والجاهزة لمشـــكلات العالم ، فهو يعلم جيدا الضغوط الدنيوية المحيطة به وظروفها ابتداء من آثار الثقافة البيئية وتبعيتها وارتباطها بالعلم ، ويأخذ فى أعتباره دقة تحليله لحقيقة العالم وما يتضمنه من مشروعات متباينة . ويبحث الدين جاهدا فى أن تكون له رؤيته العـــادلة والموضوعية للاشياء (ولـــكن كيف يوفرها ووفق أى معيار) وبدون المبالغة فى الدور الذى يمكن له أن يؤديه ويقوم به فى المدينة الحديثة فانه يكابد ويجــاهد لتحقيق الضــمير النقى فى مساهمته الحقيقية لبناء توقعات دقيقة ، يمكن للحقيقــة أن تأتى من خلالهـــا .

وينبغى فى هذا المقام أن نستسلم للاعتراف بأن الحوار بين الاديان لا يزال حتى الان مشوبا بالاحكام المسبقة التى ينجم عنها حالة من عــدم التوازن المؤقت بلا شك . وحينما نفحص الموقف بعين واقعيــة وبصيرة موضوعية فاننا نكتشف انه فى مواد العقيدة كما فى غيرها نجد التناقض واضحا بين الشرق والغـــرب ولا يقع فى دائرة التفسير الفيلولوجى (١١) فقط وانما نقول أيضا على المستوى الصحفى أو اللاهــوتى او الثقــافى ، ولكنه يعنى بالدرجة الاولى مشكلات فى العلاقة بين ممثلى العالم الغنى المتقدم من جهة والعالم الثالث من جهة أخرى . ويهيمن على العالم الغربى فى تلك الاونة حالة روحية يمكن لنا مقارنتها بحـــالة التسلط الـكنسى الجديد ، ووقوعها فريسة لنوع من الهذيان الماسوشى (١٢) وأن تتهم بأنها المسئولة عن تحطيم الوحدة المقدسة للطبيعة والـكون ، وان لهـذا بالتالى انطباعه وأثره المضلل على سلامة وصـــدق الشباب . ان أى دراســة اجتماعية لن تستطيع أن تقدم لنا تفسيرا وافيا لحالة الجبن والخور التى تمثلت فى تلك الصيحة التى أطلقها جلبرت ميراى « يا شباب سيطروا على الارض واستغلوها حتى تحطموها » . فهذا ليس بصالح اليوم ، كما انه كان أيضا طالحا فى أوقات الانحطاط والتـــدهور فى العهـــود الـكلاسيكية القديمة . فالعـــالم الثالث لديه مستثنى مسبقا فى تقديره من افتراض حالة سوء الضمير حيث تسود فيه حالة من التعـــويض أو التوازن على مستوى الاوجه ومن بينها أيضا حالة النفاق الشخصى . فمن الصعــوبة بمكان وفى ظل مناخ تسود فيه العواطف والانفعـــال وأحيـــانا الهــوى من جانب أو آخر أن نقدم تحليلا موضوعيا للاوجه المتباينة لـــكل جماعة من الجماعات على حدة لكى نصل فى نهاية الامر الى تكوين فكرة أو استنتاج مفيد ، وفى واقـــع الامور الحالية قد نستطـــرد التساؤل التالى على

---

(١١) الفيلولوجى تعنى اللغوى : المترجم .
(١٢) انحراف تلمس اللذة بتعذيب الذات : المترجم

انفسنا هل نكون قادرين على الاستفادة يوما ما مما تقدمه لنا الديانات الشرقية ؟ وهـــل يمكن من خــــلال خصوصية تراثها أن تقـــدم حلولا افضـــــل ؟

وكل ما نتصوره أو ندركه عن الحقيقة الكاملة أ وحقيقة الحقيقــة موضوعة فى وسط أو فى بؤرة الفكر الدينى ونظراتها الى الكون كله بما فيه القمر وغيره من الاجرام كنسق أكبر من مجرد كونه مخبرا طبيعيا ، ولكن وحدات متناغمة قد تكون لكل منها وظيفة متباينة عن غيرها اولكنها تتسق مع غيرها فى نوع من الفهم والادراك اشترك الذى يعتبر صورة من صور الحقيقية ويمكن تنظيم العديد من المحاورات والمناقشات الفكرية (١٣) التى تدور حـــول اهتمــــامات كبرى مثـــل فهم وادراك طبيعـــــة الذات او الشخصية ، سواء فيما يتعلق بالانسان أو ادراك الذات العليا أو الاله ، وبلى ذلك المفهوم الذى يتخذه كل منهما نحو العالم كمخلوق . وبدءا من هذا المنطلق فمن الضرورة بمكان مواصلة التحليل ومتابعتـــــه والتساؤل المستمر عن الامتداد الروحى للوضـــــع البشرى فى عالم يعيش فى أزمة مستمرة ويجرى لاهثا نحو نهايته أو تحطيم ذاته . ولقد نتساءل ما هـــو الانسان ؟ وماذا يمثل) وأى مكان له فى هذا الكون ؟ ومن أين تأتيه معانى الاحساس بمسئوليته نحـــو الاجيـــال المستقبلة ونحو البيئـــة ، بما فى ذلك ما هو معرض منها للفناء) وكل ما تتنفس وتدب فيه الحياة على هـــذه الارض ؟ وأى نوع من التأمل والبصيرة سيكون قابلا للاحتمــــــال لـكى يثير أو يوقظ فيه الطاقات التى ستسمح له أن يعيد توجيــــه ذاته عن طرق ومسارات جـديدة يفرضها التفـــوق على النفس وتجاوز جبرية الحاسب الآلى حتى لو اننا نعتمد على العلم فى كل ما يتعلق بالاحتمالات والتنبؤات وكذلك ما يتعلق بحقنـــا فى الاختيـــار ، ووسائلنا فى ذلك ، واساليب التقنية التى يعتمد عليها ، ولا يقـــال عن كل ذلك شأنا فى كل ما تقدم ذكره هيكل نظام الدافع عندنا نحن بنى الانسان ، ومصـــــــادر ومبررات قراراتنا وارتباطاتنا ومعتقداتنـــــا وتفـــوق العـــلم ، كل هـــــذا ـ عنـــد رجـــل الدين ـ يخضـــع بوجـــه أو بآخــــر لنوع من الحتميـــة ذات النسق والنظام الروحى . وهـــل يمكن لاناس ينتمـــون الى آفاق ومصادر دينية مختلفة أن يتفاهم بعضهم مع البعض الآخر وأن ستعـــاون كل منهم مع نظرائه نان يساعد الآخرين ؟ ان النموذج الغربى القائم عـــلى ! وقد نتكلم عن غزو الطبيعة ، وثمـــة تعبيرات أخـــرى كثيرة ذات مغزى العمـــل والتـــدخل والوساطة المؤكدة وسيطرة الانســـان على الطبيعـــــة

---

(١٣) يوجد العديد من المؤلفات والمقالات حول موضوع الشرق والغرب نشــــــرت بواسطة جامعة هاواى فى هونولولو كرست لدراسة هذه المشكلة .

أو دلالة عرضية مشابهة) ، وهل يقدم ذلك على سبيل المثال بعض الاسباب للاعتقاد فى حياة أفضل ممكنة ، أم يرتبط ذلك بما لا يمكن تجنبه من فكر ةالفناء ؟ ومبدأ الطاوية (١٤) فى عدم الفعل (عدم التدخل) سواء فى مفهومه الصينى أو اليابانى أو الهندوكى الذى يرفض كل صور التدخل يمكن من ناحيته أن يقدم لنا اجابة عن حالة الضيق التى تلم بنا والاستغاثة التى نرجوها . وان كان ذلك كذلك فانه فى كل الحالات ليس مؤكدا بأن الطاوية تلك تمثل غياب الترابط مع الحقيقة ولكنها تعتمد على فهم وادراك بصيرة الكل ونوع من النفور والاشمئزاز العميق لكل ما يطمس الحقيقية بالتدخل المفاجىء أو التوجيه الباطل . ولانستطيع أن ندحض أو ننكر أن الحوار بين مؤرخى الاديان حتى ولو لم يجر فى وضح النهار وفى قاعات المؤتمرات وحلقات البحث ، ولكن فى لون باهت مقلق عن آلام العصر ومتاعبه يسمح لنا بنوع من البصيرة الداخلية لرؤية القديس يوحنا لنهاية العالم . وأود فى هذا الصدد أن أقول لماكس فيبر الا يشير الى الكتابات المقدسة فى هذا المجال بصورة مستمرة أو متصلة .

ومع ذلك فان ثمة نقطة محددة يبدو العالم كله فى شبه اجماع واتفاق عليها ، وهى ان الخطيئة او بمعنى آخر الجهالة يمكن ان نتخطاها يوما ما ، . أو كيف يمكن لنا ألا نعبر الطريق الذى يشبع رغباتنا فى مستقبل أفضل متخطين الصعاب ، الطريق الجديد الذى يؤدى بنا الى الولوج فى بيئة المجتمع الانسانى نفسه . وأيضا من اجل تجنب النمط اليوتوبى الذى يمس فى يسر مخك لدرجة تثير المرارة والغضب لدى ورثة التقاليد الغربية . واذا ما شعرنا كلمات مستر دى كور « اعبروا ... اعبروا ... انتهوا من العبور الى الضفة الاخرى » فأى معنى لتلك الرسالة الانسانية قلقة مضطربة بالامل والمستقبل على الضفة الاخرى . تبحث من أجل انقاذ ذاتها فى الوقت نفسه على الضفة التى تعيش عليها .. فالبوذى سيجيب بأن الضفتين متساويتان ولا فرق بين احداهما والاخرى فى الالم والعذاب . وهذا الموقف نفسه تتخذه الديانات المشابهة ، وخطورة هذه المعلومات فى انها يمكن أن تكون هى أيضا مشبوهة ومنحرفة بسهولة عن طريق المناورين او السذج ، حيث انها نوع من المعرفة غير المتاحة الا للمستفيدين ، وليست قائمة على العقيدة أو المذهب المدروس .

ولقد تحدث عالم اللاهوت بالوا هنرشت اوت ذات يوم بكل الحكمة والصدق عن العلم والمجال المفتوح للعقيدة . واحترام الحقيقة التاريخية يضطرنا ويفرض علينا ان نستكمل هذا الحكم . وعلينا أن لا ننسى ان عصر

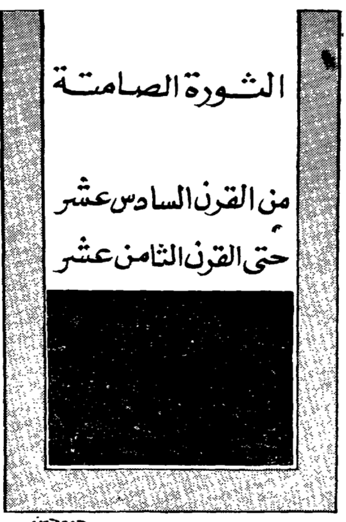
---

(١٤) الطاوية فلسفة دينية قائمة على تعاليم الحكيم الصينى لاوتسو فى القرن السادس قبل المسيح : المترجم

النظرة الضيقة يضعها فى أسار او سجن خانق حينما تعطى لنفسها الحق فى معارضة المجال المفتوح والتحررى للعلم . ولكن حركة جدلية قد غيرت وبدلت الدور المنوط بكل من العلم والدين وجعلت كليهما فى الموقف الجديد الذى وضعه هنرشت أوت . فما دام كل من العلم والدين يريد فتح حوار خصب وموضوعى حول الدور الذى يمكن أن تقدم به العقيدة ، وان يتحاور الدين والعلم حوارا مفتوحا حرا وأخويا وبكل الود والرؤية التوقعية النقدية ، فعلى كل منهما أن يعاون الآخر ويشد من قوا‌ه من اجل مستقبل وصالح الانسان الحديث الذى لن تكتمل سعادته الا بالعلم مع الدين . وذلك رغما عن مفاهيمهما المختلفة عن الانسان وعن العالم وعن المطلق وعن الطبيعة وعن الحقيقة (واقول جيدا طبيعة الحقيقة ، لا الحقيقة الدينية كما هى ، ولكن الاوجه المختلفة لفهم والتعبير التى هى لب المناظرة وجوهر النقاش) . ان مختلف الديانات تعلم جيدا انه ينبغى عليها أن تتفاهم كل منها مع الاخرى فى حوار مشترك لا من أجل المجاملة أو فحص المآسى الدينية ، ولكن من أجل غاية سامية هى صياغة مشتركة جديدة للتأمل والتعبير بمكانة العقيدة ودورها فى عالم المستقبل .

ولم يكن بدون حكمة صائبة حينما انتقد هيدجر ذات يوم الكلمة البسيطة التى أطلقها ماركس « لقد فسر وحلل الفلاسفة العالم أو الكون » وينبغى الآن تشكيله او صياغته . ويقترح باريبل بروجيه رؤيا جديدة للكون والعالم يسميها هو بالتحليل العميق للمشكلة التى تفرض نفسها علينا . ولقد شخص ماركس التفسير الجديد وفق امنياته ورغباته . فلكى تستمر الحياة ينبغى على العالم وفى الموقع الاول البشر الذين يعيشون فيه ان يتحولوا وتعاد صياغتهم من جديد ، ولن يكون ذلك ممكنا الا اذا اعطانا ادراكنا للعالم اطار المفهوم الضرورى . وهذا هو الطريق الوحيد اليوم الذى ينبغى أن يبدأ فيه حوار الاديان ، والذى ينبغى علينا أن نقلبه راسا على عقب لا لاقتراحات هيجل فقط ، ولكن أيضا وفى اغلب الاحيان لما ورثناه وانتقل الينا من حكمة الامم ، فهذا وقته وأوانه .

فلقد حانت اللحظة وآن الاوان لان نقلب الاقوال المأثورة على وجه يسمح لنا بأن نفلسفها أولا لكى نستطيع العيش بعد ذلك .



ديوجين

بلغت نسبة الاميين فى فرنسا فى نهاية القرن السابع عشر ٨٠٪ ، بعد مئة عام ، وعلى الرغم من بعض التقدم الذى احرزته لكتابة والقراءة ، اللتان تركزتا بوجه خاص فى الاقاليم التى حظيت من قبل بالتقدم ، فان نسبة الاميين كانت لا تزال تمثل ٦٢ ٪ ، ولم تكن النسبة دون هذا القدر فى اية بقعة من بقاع اوربا بأسرها ، ابان القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر .

ومع هذا فقد كانت السيادة للكتابة ، فأسفل العديد من الوثائق كان التوقيع ، الذى كان خطا مضطنعا او مجرد صليب ، يعد اقرارا واتفاقا واعترافا ، ومن ثم كثيرا ما يجد الامى نفسه مستغلا ، ومخدوعا ، وضحية جائرة وشهيدا للعدالة او شهيدا « للخبثاء » من جميع الطبقات ، بل ان الامى اذا استطاع أن يفلت من فخاخ العلامات التى كان الجهلها فانه

بقلم : چان لوهيس

دكتوراه في العلوم السياسية والاجتماعية ومؤسس ادارة الاتصال الاجتماعي بجامعة زائير واستاذ بجامعة لوفان حيث يقوم بتدريس تاريخ الاتصال الاجتماعي وعلم الاجتماع الخاص بالاتصال الجماهيري .. وله مؤلفات في مجال تخصصه .

ترجمة : الدكتور شحاته آدم محمد

رئيس هيئة الاثار المصرية سابقا ، من علماء الاثار المصرية البارزين ، له مؤلفات وبحوث في الاثار المصرية وفي كتابة القصة والمسرحية التاريخية .. قام بدور فعال في انقاذ اثار النوبة ورأس اللجنة الدولية للحفاظ على الاثار ..

لن ينجو من الاحتقار ، ومن وضعه في مرتبة دنيا ، منبوذا بين الخدم والفلاحين وغيرهم من الادنياء .

ولكن ما دام بناء الدولة المركزية ، واستبطان التقوى ، وانتشار الرأسمالية ، لم تدمر المكانه ، والدين الذى يتسم أمره بالحساسية ، والاستكفاء الاقتصادى القروى ، فان سواد الشعب يستمر في تأليف جوهر ثقافي منتعش لدرجة كبيرة في صلب حياتهم .

وقد ظلت المشافهة في هذا النشاط تقود العلاقات الانسانية قيادة قوية ، ومع ذلك كان هناك حدث جديد ، عبارة عن أدب مطبوع يمثل مجلدا ضخما صبه في أذهان الناس الاف البائعين المتجولين ، وتناوبه صوت القارىء العام .

ترى هل كانت حركة هذه المطبوعات المتعددة الاوجه ، حتى فجر القرن التاسع عشر ، حركة ساذجة او تافهة ؟ أن ازدراء واستخفاف

الطبقات العليا للمجتمع بهذه الحركة ، هذا الازدراء وهـذا الاستخفاف اللذان لم يرهمـا حتى عهـد قريب مؤرخون وأدباء ومتخصصون فى الفنون الشعبية ، فيما عدا استثناءات نادرة تقريبا ، جديران بدراسة واعية .

القـــديم والجـــديد

لم يكن للشعب البائس الجاهل فى أوربا ، فى عصر النهضة والثورة ، من عمل سوى أن يقدر الثقافة الروحية والفكرية ، ونقاوة العـادات ، والثراء ، والقوة السياسية ، لأقليـة من النبلاء ، وكبـار البرجـوازيين والكتاب ، وكبار الموظفين .

لقـد كانت قسوة الحياة اليومية كافية لان تمتص كل انتبـاه هؤلاء الرجال والنساء الذين دونت أفكارهم وأفعالهم فى نطاق مجتمعهم ، حتى اذا تعودوا ، من باب المغامرة : هذا النطاق المحدود ، فانهم لا يفعلون ذلك لا مجبرين من سلطة عليا ، كسلطة الملك أو سلطة الكنيسـة .

عـرف المشافهة

لا شيء فى الظاهر يبدو انه قد اقتضى ان يقلب من الاساس أوجـه الحياة الدنيوية ، والاحساس ، واتصال هؤلاء السكان ، الذين تحـافظ ثقافتهم وعلاقتهم على الخصائص الاساسية للمشافهة .

ومع وجود كثير من الاختلاف فى التفاصيل فان الاعياد والمآثر واللغة والادب الشفهى ، المثبت أحيانا فى الامثال والاقوال المأثورة والالقـاب ، والمتحرك أحيانا أخرى فى القصص والاساطير ، تدل على ثبات هذا القرب من الطبيعة ، كما تدل على هذه العقلية الساحرة وهذه الروح غير المميزة ، التى كنا نلاحظها فى المجتمعات التقليدية القديمة (١) .

اننا نحتفظ من أجل الايضـاح بعنصرين فقط للحيـاة الشعبية ، أحدهما يومى وهو استعمال الفاظ فظة ، والاخر استثنائى وهو فترة الـكرنفال .

ان غلظة الالفاظ الشعبية تنفر منها اللغة التى نقحتها الاستخدامات الاجتماعية ، ومع هـذا فان الطبقات العليا ، كانت تقدر سرا فظـاظة الكلمات المرفوضـة ، وذلك لكونها ملائمة ، تلك الكلمات التى استبعدتهـا فى فرنسا الاكاديمية ومعجمها .

---

(١) انظر جان لوهيس « مجتمع المشافهة ولغته » مجلة ديوجين العدد ١٠٩ فبراير/أبريل ١٩٨٠ .

ويشق ستار الازدراء الذى ظل زمنا طويلا يعوق الدراسة الجادة للغة الشعبية ، خاصة ما يتعلق منها بالتهكم والاهانة الفظة ، ندخل فى يسر فيما سماه ميشيل باختين « الانحطاط » ، أى تحويل كل ما هو رفيع وروحى ومثالى ومجرد ، الى الصعيد المادى والجسمانى ، صعيد الارض والجسد ، فى وحدتهما التى لا تتحلل .

وقد كتب باختين يقول : « ان كلمة « يحط » تعنى يقترب من الارض ويتحد مع الارض ، المدركة كمبدأ امتصاص ، وفى الوقت نفسه مبدأ ميلاد ، فحين نحط ندفن ونبذر فى آن واحد ، ونميت لكى نعود ونحيى بعد ذلك ، بصورة أفضل وأوفر ، ويحط تعنى يتحد مع حياة الجزء الاسفل من الجسد ، أى البطن والاعضاء التناسلية ، ونتيجة لذلك تتحد مع أفعال كالزواج والحمل والولادة ، وامتصاص الغذاء ، واشباع الغرائز ، ان الحط يحفر القبر الجسمانى من أجل ميلاد جديد ، وهذا هو السبب فى أن له قمة ليست مدمرة فحسب ، بل أيضا ايجابية مجددة ، انها مزدوجة ، فهى السلب والايجابية معا ، ونحن نندفع لانحو الحضيض فقط ، فى العدم والدمار المطلق ، بل أيضا نحو الحضيض المنتج ، ذلك نفسه الذى يتم فيه الحمل والميلاد الجديد ، وينمو كل شىء بكثرة ، والحضيض هو الارض التى تهب الحياة ، والرحم الجسدى ، والحضيض هو البدء دائما » .

وهكذا يدل اللفظ الفظ على عقلية تحددها الطبيعة تحديدا يتسم بالعميق ، وذلك فى حقيقتها اليومية وابعادها الكونية وفى ضحكاتها وبكائها وفى مصائب الموت ، ومعجزات الحياة .

ان الاعياد الريفية توضح من جانبها بجلاء مقاومة الروح الشعبية للبناء الطبقى ، وهى الاعياد التى ولاها المثقفون ظهورهم فى ذلك الحين ، خاصة عيد الكرنفال ، الذى يمثل فترة انحراف .

فعلى عكس العيد الرسمى الذى يقدس ويبرز عدم المساواة الاجتماعية يخلو الكرنفال من ممثلين أو متفرجين أو عمال مسرح أو مسافر مجمد ، لا شىء سوى الذين يشتركون فى العروض التى تجرى فى الطرقات . ان عيد الكرنفال يعتبر الناس جميعا متساوين ، والتضارب على الكتف او المؤخر أو البطن حركة كرنفالية ممتازة ، تدل على قيام هذه المساواة . ويقلب النظام الطبقى الاجتماعى من أجل نظام مؤقت وغريب ، وبتغيير الشخصية والجنس عن طريق استخدام القناع أو الزى ، يؤلف الكرنفال ويوحد بين جميع الامانى فى وحدة عالمية اجتماعية وسيكولوجية .

فهل هذه المجتمعات الشعبية ، الشفهية فى عقليتها واتجاهاتها وسلوكها ، سوف تقاوم ادانة الزهد اللوثرى ، والهدم الذى تسببه الدعاية السياسية للعقل المعيارى لعصر النور ؟

ربما يكون الوقت متأخرا لطرح هذا السؤال على هذا النحو ، ففى الاحياء الفقيرة فى المدينة ، حيث الالتزامات الجديدة للحياة اليومية توهن العزم حتى بالنسبة للرغبة فى المطالبة بالبهجة التقليدية ، وفى الاماكن الاكثر صونا فى الريف ، ظهر أشخاص جدد هم حملة الكتب الشعبية التى سوف تغير العقليات والعادات تسبيرا عميقا .

مبادرات كتابية

ثمة عنصر أساسى فى انتشار الكتب الشعبية ، فالباعة الذين يتجولون فى الريف ويترددون كثيرا على الاسواق الكبيرة والصغيرة ويمرون بالمدن يتوقفون أحيانا فى هذه الاماكن ويستقرون بها عندئذ كتجار يقومون بعرض تجارتهم .

وفى المعارض التى يعرضون فيها بضاعتهم ، وفى بالاتهم ، كانت الكتيبات الصغيرة التى تباع بسعر ٢ سول تحتل مكانا بين الازرار والابر والنظارات والادوية العجيبة وأربطة العنق ذات اللون الارجوانى الفاتح (٢) . وكانت الصفحات المختصرة العدد ، التى تتكون منها هذه الكتيبات ، مصنوعة من ورق ردىء رمادى اللون ، ورق قذر يتشرب الحبر ويحمل أقدام الذباب ، كما كانت الكلمات المطبوعة بحروف بالية تميز بصعوبة ، فضلا عن أن كثيرا من الخشب كان يترك صورا ذات معالم مطموسة أو غير ثابتة . والكتيبات المجلدة بطريقة خشنة لها فى أغلب الاحوال غطاء عبارة عن مجرد ورقة زرقاء ، بغير عنوان أو ظهر ، وهذا هو ما دعا الى تسميتها « بالمكتبة الزرقاء » . ورق ردىء وحروف رديئة : شرطان قال عنهما نزار عام ١٨٥٢م فى حديثه عن التقويم (المناخ) الليكى : انهما ما لم يتوافر فان المناخ يبدو أقل مطابقة للحقيقة ولن يباع .

ان التموين كان يتولاه ناشر طباع ، وهؤلاء الذين انتجوا وضاعفوا هذه الاعمال الشعبية ظهروا دون ريب فى بداية القرن السابع عشر فى بلدة طرولادة بفرنسا ، وكان البائع المتحول يبلغ عما هو مطلوب ، ويبين ما أحرز من نجاح ، ويرد ما لم يتم بيعه ، وكتاجر كان يقدم المعلومات أيضا كما كان همزة وصل بين الناشر وزبائنه .

---

(٢) من هنا على الاقل حصلت جورج صاند على زوج من هذه الاربطة من اجل الصغيرة فاديت ..

ان هذه المطبوعات كما يذكر فى ازدراء نص عام ١٦٦٠ م هى : المناخ ، وكتيبات لتعليم الابجدية ، وصحف الجازيت بأعدادها العادية والخاصة ، وأساطير وروايات صغيرة لميلوزين وموجى ، والاخوة ايمون الاربعة ، وجوفرى ذو السن الكبيرة ، وفالنتين وارسون ، وطرد السأم ، وأغانى اجتماعية قذرة وقبيحة ، املتها عقول دنسة ، ومسرحيات هزلية ، وأغنيات شعبية ، والحان بلاط ، واغانى للشرب ... » .

قصص يبدو لاول وهلة ساذجا للغاية ، لا يخسر شيئا اذا ما ضايق علية القوم الذين يجلسون على مقاعد السلطة .

وتسمح بعض القرائن التى تلتقط بوجه خاص فى اجراءات القمع والمراقبة التى حدثت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر بأن ينفذ بغير شك ، عند الحاجة ، بعض القلق ، وأهم هذه الاجراءات كان ضريبة الدمغة التى فرضت فى انجلترا عام ١٧١٢م وكان أحد أهدافها الكبرى ، ان لم يكن هو الهدف الرئيسى ، قتل الصحافة بثمن بخس ، تلك الصحافة التى نفذت الى اعماق الناس ، وادت الى تعليم الاطفال القراءة .

واذا ما نظرنا الى الموضوع فى تأمل وجدنا ان هذا المثل يفقد بسرعة طابعه الذى يمثل اتجاها اخذ طابع العمومية ، سواء كان ذلك من حيث صعوبته او من حيث محتواه ، اذ ان هذا المثل كان مصوبا فى الواقع نحو الصحافة ذات المحتوى السياسى ، الذى لا يظهر فى الادب الشعبى لاوربا بأسرها فى تلك الاونة ، اما فيما يختص بهذا الادب فان هذا الاجراء يظل من جهة اخرى اجراء استثنائيا من حيث متانة تطبيقه .

واكثر تجانسا مع ذلك : القرار الفرنسى لعام ١٦٣٥ م ذلك القرار الذى كان يحرص على وجود اشراف دقيق على انشطة الباعة المتجولين ، ولكن هذا القرار فى حقيقة الامر لم يطبق على الاطلاق ، لا بسبب نقص امكانات الشرطة بقدر ما هو بسبب افتقاده للاقناع .

وقد ظلت الاغلبية العظمى من الناس لال القرنين السابع عشر والثامن عشر من الفلاحين ، وكانت المؤسسة الخاصة بتسويق هذه الكتب عن طريق الباعة المتجولين ، التى كانت توجه نشاطها اليهم ، تتجه قبل كل شيء صوب الريف ، وعلى عكس صاحب المكتبة كان البائع المتجول يظهر اولا كريفى ، متجول ، وجلاب للزبائن عن طريق المناداة على بضاعته .

بيد اننا نجد باعة متجولين يجوبون المدن ، ويتوقفون بها احيانا وفى باريس صارت ساحة كنيسة نوتردام والجسور ومراسى نهر السين

نقاط بيع لهم ، بل نرى بينهم بعض أصحاب المكتبات الذين يملكون بعض المحال الانيقة فى حى الجامعة او حى القصر ، ولكن لا يمتنعون عن البيع لعامة الشعب حول بونت نيف .

ومع كل فقد كان لدى سكان المدن الكبرى الفرصة لان يجاوروا كل يوم الصحف اليومية والنشرات ، وأن يقتطفوا ، ربما بطريقة لا شعورية ، أهداب الثقافة العلمية . وعلى العكس من ذلك فى الريف والنجوع ، فان الادب الذى يتولى بيعه الباعة المتجولون سوف يمثل لوقت طويل القراءة الوحيدة لسكان الريف .

وعندما نقول القراءة فاننا نعنى دائما وعلى وجه التقريب القراءة السمعية أو القراءة المرئية (وسوف نتحدث عن هذه الاخيرة عند الكلام عن المناخ والتصوير) .

ان الاولى تظهر لنا مناوبا جديدا للادب الشعبى ، عند القارىء العام الذى قد يكون طالبا فى اجازة ، او جنديا مسرحا ، أو شماسا ، أو قسيسا ، بل اننا نجد دائما حتى فى القرية الاكثر تخلفا رجلا يعرف القراءة ، يقرأ اذا ما جن الليل ، وأثناء السهرة ، ومن حول النار ، وفى مجالسه القديمة قدم العالم فهى تنعشه عندما يغشى الليل واسود الظلام . ان هذه الروايات — وجدت بعد هذا مكررة ، وتضم تعليقات ، ومواجهة للتقاليد الشفهية الموجودة قريبة منها ، وكذلك وجدت مقروءة ثانية وفقا لرغبة هيئة النشر ، وفى معظم الاحوال محرفة تحريفا كبيرا (ر . ماندرو) .

هكذا يجد محتوى التقليد الشفهى نفسه ، وقد تناوبه القارىء الذى ربما يكون الراوى والقارىء معا ، ولكنه يملك عاملا مساعدا ، هو هذا الكتيب الصغير المغطى بالورق الازرق ، الذى يفقد رونقه سريعا (ر . ماندرو) .

ولكن هل المسألة هى مجرد نقل جديد للمحتوى القديم ؟ وهل اسلوب الكتابة سيظل هنا ساذجا ؟

ماذا نجد فى الادب الشعبى للقرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوربا (٣) ان روبرت ماندرو يعطينا عن هذا الموضوع فكرة أولى ، وذلك فى تحليله لمؤلفات « المكتبة الزرقاء » لمدينة طروادة الفرنسية (٤) .

ان « كتب التقوى » التى تكون ٢٦٪ من هذه المؤلفات تحتل مكان الصدارة ، وهذه الكتب عبارة عن مجموعات تراتيل ، وكتب لتعليم الدين ، وأخرى للصلوات ، وثالثة عن حياة القديسين ، ويأتى بعد هذا مصنفان يضمان عددا متساويا من المطبوعات (١٧٫٥٪) ، المصنف الاول يمكن أن نسميه « معرفة العالم » ، ويضم أربعة وخمسين تقويما ، ويعد تقريبا أحسن مبيعات هذه المؤلفات ، وستة وعشرين كتيبا علميا ، وتضم هذه الكتيبات دراسات فى الحساب وطب الفقير ، وعلوم السحر والتنجيم ، وموجزات أولية للغاية ، خصصت لاستعمال البيطاريين والطهاة وعمال البساتين .. الخ .. ويضم المصنف الثانى سلسلة من الروايات ، وتمثيليات هزلية ، وأغانى ماجنة ، ومسرحيات صغيرة ليست بذات قيمة فنية ، دائما هى شعبية بحتة ، تتوفر فيها الوحدة فى الاسلوب ، اكثر مما تتوفر فى الموضوع ، يضاف الى هذا الاثنا عشر مؤلفا (٢٪) المنتقاة من الادب الكلاسيكى ، يلى ذلك مجموعتان أخريان تمثل كل منهما ١٪ من هذه المؤلفات تضمان قصصا (روايات ميثولوجيا سحرية وأخرى على حلقات) والعابا ومنها : تدريبات وتربية (دراسات خفيفة) يضعها ماندرو فى كتاب بعنوان « حياة المجتمع » . ويبقى أخيرا أربعون مؤلفا تاريخيا (٩٪) فى شكل أسطورى يحتل شارعان فيها مكانا حسنا ، ثم ثلاثون كراسة (٦٪) يصنفها الكاتب على انهـا تعبير عن الحب المدنس والموت والجريمة .

هذه التصانيف يمكن بالتأكيد أن تتعرض للنقد ، ففيما يختص بالكتب التى تتناول حياة القديسين حيث تظهر المعجزات فى كل صفحة من صفحاتها نتساءل عما اذا كانت حقا كيف تقوى ؟ ان الحب الدنس

---

(٣) لكى تتعرض لهذا الموضوع نستشهد بوجه خاص بحالة فرنسا حيث قدم لنا باحثون من امثال ماندرو وبوليم دراسات قائمة على سجلات مدققة عن هذا الماضى الذى لا نعرف عنه الا القليل — هذا ولا نعرف اعمالا اخرى مماثلة فى البلدان الاخرى

(٤) لتكن ٤٥٠ كتيبا تقريبا . ويبدو من الضرورى ان نضيف اليها اثنى عشر عملا مختارا (احيانا محرفا) تأتى من الادب الكلاسيكى الذى يعبر من وجهة نظر الكاتب عن عقلية مختلفة كلية ، لكن هذه الاعمال لا تقل عن كونها جزءا من المؤلفات الطردادية (الاختيار المنتقى بدقة ، كما لاحظ ماندرو ، من مسرحيات كورنيل وروايات فونتين او ايزوب ، لم يكن يقل عنها اهمية)

والموت والجريمة تسترجع على الاقل جزئيا العالم « الرومانسكي » هذا التعبير هو في حد ذاته موضع خلاف اذا ما أخذ بالمفهوم الذي سوف يعطيه له القرن التاسع عشر ، فهل كتيبات التدريب المهني والموجزات التقنية متباينة تباينا كبيرا بحيث ينبغي ان نضعاه تحت تصانيف مميزة ؟

بيد أن كل هذا لا يستأهل أن يتصارع مع كاتب مدقق ، مثل روبرت ماندرو الذي وضع هذا التصنيف في جملته ، هذا التصنيف الذي ربما أخذ كمرجع مما يوزع على هيئة كتيبات زرقاء في معظم أوروبا في ذلك الحين .

فهل تغطي هذه الكتيبات مجموع الادب الذي كان يتولى بيعه الباعة المتجولون ، وادب الساحة العامة) من الغريب أن هناك صنفا غالبا ، هو صحف « الكنار » ، التي سوف يشير سيجوين رغم هذا الى أهميتها ، وثمة صنف آخر لا يظهر مثل الكنار ، هو التقاويم (المناخ) التي يحتل محتواها الحافل أبوابا عديدة في أعمال ماندرو ، وأخيرا لا بد أن نضع في مكان بارز الطباعة الساذجة التي هي الخطوة الاولى نحو ادب مرئي .

في هذا الجمع الوفير ، الذي تتداخل فيه غالبا الاشياء بعضها في البعض الآخر ، وحيث تتكشف عقلية لم ينظمها بعد العقل المدرك ، سوف تسترعي الانتباه أربعة قطاعات ، هي : أدب التقوى وهو الاكثر عددا ، والتقاويم (المناخ) ذات المحتوى المتطور ، وصحف « الكنار » ، المرتبطة على الاقل ، كما تؤكد ، بأحداث الساعة (التافهة) .

كتب التقوى

ان هذه الكتيبات الصغيرة لا تعلم الدين بقدر ما تعلم الممارسات التي ليس من اليسير دائما الايمان بها ، بل من الصعب التكيف معها ، فثم قليل من التعقل ، وندرة في السمو ، واهتمام يسير باقناع الناس ، ولكن النية الواضحة تماما هي اصابة الناس بالفزع او اراحة نفوسهم بكتابة فرائض تافهة يكمن في ادائها الخلاص ، اضف الى هذا أن مجرد امتلاك هذه الكتب كان يوصى به إحيانا ، وكأن كلا منها ذخر خالص يضمن لنا غزو كل أنواع الخير في هذه الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة .

تلك هي العبارات التي اختارها منذ مئة وثلاثين عاما نيزار ، نائب سكرتير اللجنة الفرنسية الخاصة بالبيع عن طريق الباعة المتجولين ، وذلك للتنديد بهذه الكتب الشعبية ، التي تعالج الدين والاخلاق ، التي

لم تتردد فى أن تصف بشعر غير موزون لهو الابن الضال مع بنـات الهوى؟ أو الحيل التى اصطنعتها جوديت لاغراء هولوفرم ،، وهو ما يعد « قليـل الصلاحية لان يلهم أفكارا رزينـة ، خاصة تلك التى تهدى الى التقوى » .

وبنية قيبة ونشـاط الناقد هاجم نيـزار هذه الكتب هجومـا شديدا ، وكان فى ميسوره أن ينجح اكثر من هـذا فى تحليـل الاتجـاهات والآليات الاتصالية التى توجد تحت هذا المحتوى وطرائقها فى التعبير .

وتحتل حياة القديسين فى أدب التقوى الشعبى للقرن السابع عشر والقرن الثامن عشر دائما مكانا هاما ، وكما كان الحال ابان العصور الوسطى تتناول هذه الكتب عددا قليلا من الاعمال الحقيقية المعاصرة لحياة هـذه الشخصيات البارزة ، وعددا كبيرا من المآثر الانجيلية المعـاصرة لازدهار عقيدتهم . ان هذه الوثائق التى وضعت من أجـل الشعب حـررت أيضا بواسطة هـذا الشعب ، ما دامت قـد دونت باملائه ، وفى الوقت الذى أخذ فيه بعض القساوسة من الباحثين فى عصر النهضة على عاتقهم التنقية النقدية لتاريخ القديسين فى العصور الوسطى وجدت هذه الروايات شبه التاريخية ، التى كان الناس يجدون فى طلبها ، فى تلك الكتب الزرقاء ملجأ لها ، وهنا ليس ثمة مكان لان نميز تمييزا دقيقـا اللاهوت والعقيـدة والقضـايا العليا للضمير « التى تؤمن بعيسى ومريم ، وتؤمن بالشيطان والسحرة ، والمطببين ، والذين يلقون بالسحر الضـار ، ونوستراداموس وأمطار الدم » (ب. جوبرت) .

والى جانب هـذا القصص البطـولى الاعجـازى ، المطـول بالاغانى الكنسية واغانى الاطفال ، تمثل كتب التعليم الدينى الصـغيرة مع ذلك عقيدة وسلوكا أخلاقيا مدونا ، تتخلله أسئلة مميزة ، وأجـوبة واضحة ، ولا يتسنى تفسير نجاح هذه الكتب بالتأثير الدعائى لرجال الدين فقط ، الا يكشف هـذا النجاح على وجه أصح عن حاجة غامضـة لدى النـاس لمراجع وضعتها على هذه الكتب أساس متين ، وبالتـالى يكشف عن شك ضمنى فى مواجهة الذاكرة الشفهية وازدهار الخيال ؟

ان نجاح الكتيبات الصغيرة للتقوى توضح الطـريق لتغيير آخـر ، فقـد كانت هذه الكتيبات مقصورة حتى ذلك الحين على المواهب الخاصـة لرجال الدين والمؤمنين والمثقفين ، اما الآن فاننا نراها فى الاكواخ ، حيث تعلن عن طرافة اكثر ذاتية الاحساس بالايمان والعيش معه .

ووراء التباين وعدم الترابط تبدو اتجاهات ثلاثة ، وقـد تحررت من الكتب الزرقاء الى موضوعات التقوى ، وسوف نلاحظ ، من جهة ، الحفاظ على عالم وجدانى ورائع مغروس بعمق فى نسيج الحياة اليومية ، ومن جهة أخرى الذخيرة الممكنة لاتجاهات جديدة عبر تثبيت ما هو مطبوع

لقانون مبنى بطريقة صارمة على الايمـان والسلوك ، والانفتاح بواسطة ما هو مكتوب تجاه تعميم الممارسات التقنية المفردة .

المنـــــاخ

يظهر المناخ فى شكله الاكثر اولية ، والاكثر قـراءة ، لدى الذين لا يقراون ، لتقويم صغير محلى بالصور والاشكال والعلامات ، ويستمـد المناخ بهذا اصوله البعيدة من هذه الجداول المقسمة للزمن ، التى تجدها فى الحضارات القديمة لمصر والصين واليونان ، وفى التقـويم الرومانى ، وحساب الاعياد فى العصور الوسطى ، ولكن اذا كان ما سبق المناخ لعهد قريب للغاية قد ولد مع الطباعة (٥) .

فان المناخ لم يظهـر الا فى القـــرن السابع عشر فى الادب الشعبى للباعة المتجولين .

ان الطبقات الراقية من الشعب تستدل بواسطة هذا التقويم على الاعياد الدينية ، وايام العطلات والهلال ، ومعـرفة التنبؤات الجـوية الغامضة والمفاجئة ، والاوقات الملائمة للشراء أو للعنـاية المقررة للبـدن او الارض .

غير انه لم تلبث ان اثرت عنـاصر اخرى هـذا المحتـوى الاساسى ، كتـأريخ الاحداث على اساس زمنى بالنسبة للتـأريخ والانجيـل ، وذكر الاعياد الشعبية ، ومواقيت المراسلات ، وبعد هذا بوقت متـأخر نوادر وقصص خرافى وروايات ، ونصوص مالوفة ، ــ وهنا يتغذى المنـــاخ عن طريق الاستعارة من اغلب القطاعات الاخرى لادب الباعة المتجولين .

ويلعب علم التنجيم فى المناخ دورا هاما للغاية ، على شرط ان يفهم من هذا لا العلم بمعناه الضيق الدقيق ، وانما الفن البـارع دائمـا فى ان يقرا فى ابراج السماء مصير الانسان . ان التنبؤ المستوحى من القبة الزرقاء والخيال الزاخر للذين يتأملون البروج ممارسة عتيقة ، يأخذها المناخ فى اعتباره فى الوقت الذى تزعم فيه العقول المستنيرة انها توليها ظهورها ، وقد كان هولت ونوستزاداموس وماتيه لينسبرج آنذاك هم الاســاتذة العظام الذين يرجع اليهم فى هذا المجال ، وحين حظرت السلطات فى القرن

(٥) التقويم الذى صدر فى طبعة نيقولا الاحمر عام ١٥١٠ م بعنوان (

السابق النبوات التى تمس الاشخاص والمسائل العامة (٦) فان المتنبئين كان لديهم الذوق السليم لان يقصروا نبوءاتهم على المسائل التى لا تثير السخط .

ووفقا لتحليل جنفيف، يوليم لقى مجال آخر فى المناخ نجاحا مطردا ، ونعنى التاريخ « الذى تخلص شيئا فشيئا من الموضوعات التنجيمية والروايات العجيبة ، السحرية أحيانا ، التاريخ الذى يسرد كأنه رواية ، والمرتبط بأسطورية ورمزية لن تتغير الا قليلا جدا على مدى القرون » .

غير ان بوليم تذهب الى ابعد من هذا ، فحين يتغير الجمهور ويكثر بمرور الزمن تظهر ميول ورغبات جديدة ، فالقارىء الذى رضى فى البداية عن التنبؤات والتنجيم سوف يولى وجهه بعد ذلك شطر رغبة أكثر نفعا وشمولا ، واكثر حساسية بالنسبة لاحداث الساعة ، واقل روائية ، رغبة معدة من أجل الاستفادة من أحداث الحياة اليومية .

ان هذا البحث غير مؤسس تأسيسا واضحا ، وغير مجزأ كلية . ولعل الكاتبة تعمم فى شىء من التعجل العناصر المكتشفة فى تحليل « ساعى البريد الاعرج » . والبحث لا يقل عن ذلك جذبا لكل انتباه ، ذلك انه . وقد تأكد ، سوف يدل على تيار من الاهتمام المعمم من اجل ما سوف نسميه عما قريب بالاعلام أو على الاقل الاعلام « الكبير » لاحداث الساعة ، والآن سوف يدل تحليلنا للكنار على هذا التحول .

وسوف نستطيع ان نرى على الاقل عبر تطور المناخ وخلطه للفنون ان لبسا زمنيا بين الخيالى والممكن ، والحلمى والواقعى ، يستقر فى العقلية ، وفى موازنة هذا الاتجاه نرى عناصر تمزق بين معرفة تقليدية وفورية وبدهية ، ومعرفة بالاختزال الكتابى للقراءات المجدولة لأزمن الارض والسماء ، تتسرب الى الروح الشعبية .

الكنـــار

ظهرت الكنار حوالى عام ١٥٠٣م ، كصحيفة تستقى معلوماتها حيثما اتفق ، وتختص بنشر الانباء التافهة والخبر المثير ، الذى تغفله تلك المعلومات ، وكانت الاحداث الجسيمة والمعجزات والجرائم آنئذ موضوعات نشر متفرقة ، لقيت نجاحا سريعا .

---

(٦) تستطيع ان تقرأ فى مرسوم عام ١٥٧٩م لهنرى الثامن فى فرنسا وقرارات عام ١٥٨٥م للبابا سكستى كوينت ، طبعة عام ١٨١١م ، لماتيو لينسبرج « انه فى عام ١٦٣٦م بدأ لينسبرج بنبوءاته بأن اعلن على العالم اجمع الخير والشر الذى يبدو انه سوف يحدث له ، وذلك بهذا الحذر المدقق لتجنب اية شخصية » ..

ويؤلف وصف الظواهر الطبيعية التى تحدث بين الحين والحين ، كمرور مذنبى ، وحدوث فيضان شديد ، وعاصفة مدمرة ، وكوارث اخرى من هذا القبيل ، مجموعة أولى . ويعطى هذا الوصف الكتاب ، بتفسيرات طبيعية خاطئة ، الفرصة لان يثيروا فى نفوس الناس ، بعد وقوع صواعق السماء ، تفسيرات تعبر عن مغزى مرعب وزاجر .

ولم يكن يفرق بين المعجزات وأعمال السحر سوى خطط الكتاب (الارواح الخيرة والشيطان) ، والتصرفات (عجائب النور وظلمات الرقى المؤذية) ، والمتلقين (المستفيدون أو الضحايا ، والطيبين او الاشرار) . وتجد الثنوية هنا حقلا واسعا فسيحا للتعبير ، فى حين ان ترفا شديدا فى التفاصيل التى تقدم كحقائق بالغة الاثر فى درسها الباعث على التقوى ، أو المثيرة فى رعبها المشين ، ينجح فى اخفاء الاستبعادية العميقة للتاريخ

بيد أنه بعلاقة الكنار بالجريمة كما ثمة ما يبشر بمستقبل باهر ففى وقت باكر نجد الكنار التى طابعها نشر الجريمة تنعم وتنافس فى خيال فيما هو دموى وما هو بتسع ، وقد سبب نشر الاعضاء الموتورة ، وجرائم السرقة ، والجرائم السادية ، وقتل الاطفال ، وتمزيق الجثث ، كثيرا من القشعريرة فى الطيات المظلمة للعصور الغابرة .

ان الحقيقة وأحداث الساعة هما الخاصتان اللتان كانت تنشدهما الكنار ، وتؤكدهما بكثير من اليأس ، أكثر من ان تكون بواعثها ان تضعهما موضع الشك .

وتعلن العناوين عن الايمان الصادق ، والاهتمام بدقة الراوى ، ومن هذه العناوين « خطب حقيقية » و « تاريخ صحيح » و « أحداث حقيقية للغاية » .. الخ . وتفرض النصوص بدقة ، وكذلك ذكر الاسماء والشهود ، مع حذفها فى أغلب الاوقات للتفاصيل التى تسمح باسترجاعها .

وتضطر اخبار الكوارث الكبرى التى عاشها قليلا او كثيرا عدد كبير من القراء الى كتابة النص وتوزيعه على وجه السرعة ، ولكن كثيرا من الاحداث الاقل جلاء يمكنها فى اية لحظة فى حساب بعض المعالجات والترتيبات ان تحافظ على مظهرها « الاخبارى » . تعبير يفرض فى بداية العصور الحديثة ، ويعكس حاجة جديدة ، وان عدم ذكر التاريخ او الاختلاق الخالص البسيط يسمح بادعاء اهتمام كبير بأحداث الساعة ، والا تكرر بين فترة وأخرى اخبارا تافهة غير معاصرة ، حتى دون أن تدخل عليها أى تغيير .

ولا يسمح الافتقار الى سجل عن هذه الصحف ذات الاخبار التافهة بتكوين فكرة واضحة عن تطورها . ويعتقد هنرى جان مارتان انه بمرور السنين اخذت الكنار « العجيبة » (المذنبات والمعجزات وغير ذلك) تميل أكثر فأكثر لان تصبح آنئذ اقليمية متخصصة ، فى الوقت الذى كانت فيه الجريمة والعقاب يلقيان نجاحا عاما ومستمرا .

ان تشجيع الاثارة الاخاذة فى فورية الوقائع ، وترويض الخيال فى سياج الاحداث الموضوعة بحداع ، وانتقاء الوقائع التى لا يدخل فيها الانسان الا كفرد او كشخص بعينه ، والتى تبدو من وجهة نظر المجتمع الكلى ، كأنها جائزة جوازا خالصا و « تافهة » ، كل هذا يمثل الاتجاهات التى تبدو من التحليل الاولى ، وقد دل عليها نمو الكنار حتى فجر القرن التاسع عشر .

الصـــور

ترجع اول طبعات شعبية طبعت منذ بدء الحفر على الخشب الى أواخر القرن الرابع عشر أو اوائل القرن الخامس عشر ، وتقتصر هذه تقريبا على الموضوعات الدينية ، كالمسيح ومريم البتول ، والقديسين الذين كانوا يتمتعون بمرتبة الشرف لدى الشعب ، وتهدف هذه الطبعات الى التوقير ، وتلعب دور الحماية ، ومع هذا فعما قريب تتضاعف الموضوعات الدنيوية كأبراج السماء ، وامثال مصورة ، وورق لعب ، ومناظر ذات ايماء تقليدى .

وتفسح الصورة مكانا للنص ، فى خجل اول الامر ، فى شكل اسطورة قصيرة مكتوبة احيانا على هيئة نفافة ، على حد تعبير بوا بروتا الشهير . ويجامل النص الصورة ، بأن ضمنها فى اللوحات والتقاويم والنشرات ، واخيرا فى الكتاب الذى يجعله التصوير لاول مرة سهل المنال بين الدهماء ، ويقدم لنا انجيل الفقراء مثلا طيبا للغاية .

ان الفنانين الذين ليسوا هم المنتفعين ، وليس ثمة شغل لاعمال الحفر فى القرية ، قد شرعوا فى طرق موضوعات متفرقة ، موضوعات دينية ، واخرى خاصة بفرسان البلادين والامراء ، ومبادىء العلوم ، بل تناولوا ايضا حياة البسطاء من الناس ، والمهن ، وازدحام الطرقات والاسواق ، كل هذه المنقوشات الهادية الى التقوى والهزلية والتعليمية لا تعكس بالضرورة عن الروح الشعبية ، كما كان يعتقد فى قابل من الاندفاع العصر الرومانسى . ان النقطة الوحيدة التى يمكن للعالم بأسره ان يتفق عليها تقوم على قاعدة اقتصادية بحتة ، فالصورة الشعبية هى نتاج صناعة حرفية ، توزع بثمن زهيد فى اطار مؤسسة تجارية حقيقية .

واذا كانت الايقونة الصغيرة فى العصور الوسطى او المنمنمات الفاخرة لكتاب الساعات ظلت ترفا ، لا يتسنى لاحد أن يقتنيها سوى الاغنياء والنبلاء ، فان الصورة المطبوعة كانت على العكس فى متناول الناس كافة ، ولاول مرة كانت أغلبية الشعب تستطيع أن تقتنى صور التقوى ، التى كانوا حتى ذلك الحين يكتفون بتأملها من بعد فوق المذبح أو على جدار كنيستهم . ولاول مرة أيضا كانوا يستطيعون ان يحلموا ، كل على حدة ، وهم يشاهدون الميلوزين الخرافية ، وروبن هود الشجاع ، أو بلد الكوكانى .

ان المظهر التجارى والامتلاك التشخصى عنصران هامان لفهم التحول الجارى ، ومع هذا فان العنصران يعملان أيضا ، كما رأينا ، من أجل النص ، ولكن امتلاك صورة أو لمسها ، والتحقق بذلك من خصائصها التى فوق الطبيعة ، تستخدم مع ذلك مصادر أخرى أصلية .

ان دور الصورة واستعمالها مبهم لدرجة تقسم بالعمق ، وقد نظرت العصور الوسطى اليهما من قبل فى ارتيا بحقيقى ، وكان صانع الصورة يعتبر دائما فى تلك العصور نفسا لعينة ، وسارقا لقدرة الخلق الالهى ، ويستشهد كلمنت الاسكندرى فى هذا المجال بالوصية السابعة الرب « أنت لن تسرق قط » (٧) .

وعند نقطة التقاء القرن السادس بالقرن السابع الميلادى كتب جريجورى الاكبر يقول ان التصوير قد مثل فى الكنائس كى يستطيع الذين لا يعرفون القراءة عند مشاهدتهم للصور على الجدران ، فهم مغزاها الذى لا يتسنى لهم ادراكه عن طريق الكتب ، وقد كان هذا بحق هو مفهوم العصر ، أى انه كان من المحتم ان تكون الصورة ذات نفع ، اذ انها هناك لكى « تقرأ » . بيد أن الصورة قاومت ، واضحت موضوعا للتأمل ، ووراء هذا الميل للاستقلال ولدت من جديد الظل المهدد للاصنام ، هذا الظل الذى كان فى العصور القديمة مذموما من انبياء التوحيد ، ولم يخطىء القديس برنار حين حظر على رهبانه القيام بالممارسة الشيطانية للمنمنمة .

---

(٧) تجد وضعا ماثلا فى التقاليد الاسلامية ، فحسب جاك برك يرجع اصل كلمة « تصوير » الى الفعل العربى « صور » الذى اشتق منه لفظ « المصور » وهو من أسماء الله (المصور) ، « اذن كيف ينعت بالمصور من هو انسان ؟ وعلى هذا الاساس اذا ما أشرنا الى أصل الكلمة نتساءل عما اذا كان التصوير كفرا .. ان هذه القدرة او هذا الفن لا يمكن اذا ما حددنا المعنى تحديدا جوهريا ان يعزى للانسان » ..

ولم تفلت صناعة الصور الشعبية من هذا الاغراء ، بل على العكس ، فى بيئة لم تنظمها الممارسة الطويلة للكتابة ، الممارسة الفكرية والادارية أو التجارية ، كل شىء يدعوها لان تطرح حركة استقلالها على الصعيد المنحنى للعقل الباطن اللامعقول . وهنا يتساءل عصر ادراك جديد للانسان والاشياء ، وليد عن مقاومة الاتجاه الشفهى للاعمال المكتوبة المجردة ، وانفتاحه نحو الخدع الفتانة للصورة .

عند الالتقاء بالنوع الثالث

ان القرن الثامن عشر هو العصر الذى عاشت فيه ممارستان للغة جنبا الى جنب ، تعوض وتبدل احداهما الاخرى . الثقافة التى توجد محددة فى مواجهة العناصر الاخرى ، ثقافة شفهية ، لكن المشافهة التى تصبح شيئا آخر منذ اللحظة التى لم تعد فيها الكتابة « رمزا » بل « رقما » وأداة « لصنع التاريخ » بين أيدى فئة إجتماعية ، ونحن نعرف الثقة التى أولاها القرن الثامن عشر للكتاب ، فالكتابة تعيد بناء المجتمع ، كما لو كانت برهانا على السلطة التى تمنحها لنفسها البرجوازية المستنيرة . ولكن حتى فى داخل الثقافة المستنيرة تغير المشافهة الوضع فى الحدود التى تصير فيها الكتابة هى صوت الاعمال واتصالها ، تلك الاعمال التى بها يبنى مجتمع تقدمه . وتتخلى المشافهة عن مكانها ، كشىء أقصى عن الكتابة ، وتنعزل ، وقد أضحت مفقودة ، ومسترجعة فى هذا « الصوت » ، الذى هو صوت الطبيعة والمرأة والطفولة ، والشعب (م. دى سرتو) .

انفتاح ومقاومة

اذا ما نظرنا من زاوية الالتقاء بين العقلية الشفهية وبين الطريقة الابجدية والآلية لفهم العالم فان الركام الفنى للانتاج المطبوع الذى صب فى الناس خلال العصور الحديثة هو انتاج غير مبهم ، وما دام ثمة قرائن شتى هشة وغير ملحوظة ، لم يحددها الزمن والاحداث تحديدا دقيقا ، ولم يؤكدهما ، فان هذه القرائن تبدو وقد فتحت الطريق لتعديلات عميقة فى السياق الكلى للاتصال .

ولقد تسرب الميل للامتلاك الشخصى والممارسات الفردية الى البيئة التى كانت الافكار والتدريبات الجماعية تحتفظ فيها حتى ذلك الحين بالتماسك ، ومن المؤكد أن المظاهر الجماعية تبقى نقاط مقاومة قوية ، ولكن التقنية التقليدية للوجدان الفردى عرفت تصدعات هامة ، كما عرفت رفض ذبذبة التعبير الشخصى ونزعة الخيانة .

ان علامات الطبيعة تعانى من منافسة الكتب ، فالفصول المتعلقة بالارض والمواسم الخاصة بالانسان لها انعكاسها المطبعى ، والادراك الحسى يتنافر مع التقويم الجدولى .

ان تثبيت وتجسيد الصورة وما هو مكتوب يؤكد ويعطى قاعدة جديدة لعالم الروائع الذى تنجح العقلية التقليدية فى الحفاظ عليه ، وفرضه على سوق يؤخذ فيها سلوك المستهلكين فى الاعتبار ، ولكن هذه العناصر ترسم للعقل الباطن خقل الممكن ، والبلبل الاحلام والمحقق وتقلب النظام الكونى .

ان الحقيقة الفورية المدركة تصبح مغرية ، قبل أن تصبح يوما ما منتقصة ، والمحتمل يظهر فتنته فى مواجهة المتلاشى ، والواقعى يؤكد نفسه جنبا الى جنب مع الخالد .

الاختلال والاسترجاع

تضاف إلى هذه العناصر التى نشأت عن التقاء الاتجاهات التقليدية الشعبية مع التقنية الكتابية والنقشية للمطبوع معطيات اخرى حملها التساؤل عن المحتوى .

فمن أين تأتى هذه المعطيات) لم يكن لاعمال الحفر والكتيبات صانع أو مؤلف بما فى هذا اللفظ من معنى ، وقد ظل معظم هذه الاعمال مجهول الصانع أو المؤلف ، وربما قام بعملها عمال المطبعة الذين يكتبون بامر من رئيسهم ، الذى يحدد لهم الموضوعات موضع التنفيذ ، وذلك وفقا للرغبة التى يبديها الباعة المتجولون والتجار .

لقد كان يرجع الى التقاليد الشفهية التى كانت تعرف بطريقة شخصية أو عن طريق الاصدقاء ، كما كان الخبر التافه يختلق عن طريق الحدس ، وكان لهذا الخبر فنانوه ، ولكن لم يكن له مهنيوه بعد ، واذا ما اغفلت المؤلفات « الثقافية » المعاصرة فانه كان يغترف بغزارة من أقسام المكتبة الارستقراطية للعصور الوسطى ، تلك التى كانت تحوى كتب التقوى ، وروايات الفروسية ، واغانى المآثر وابحاث السحر والتنجيم ، وتقاويم علمية ، اقتبست وحورت ــ وبسطت ، وجعلت متمشية مع العصر ، كما وضعت فى قالب رائع .

ويقول ماندرو فى هذا المجال : « ان الاسطورة السياسية والاجتماعية ظلت هى المجتمع الاقطاعى مع الوجود الوحيد للنبلاء ، والانساب ، وقانون الشرف ، وسيطرة الحروب ، والمباراة بين الفرسان ، وحماية

المسيحية . ووجه الملك العادل . صورة فى تناقض كلى مع البيئة والحقيقة التى عاشها القراء فى القرن السابع عشر والثامن عشر » .

واذا كانت الكتيبات والصور والاغانى الشعبية تهتم عند الضرورة بتعاسة الشعب الفقير وبؤسه فانه لم ينبعث منها أدنى مطلب اجتماعى . وعلى العكس يوحى كل هذا بفلسفة راسخة وساذجة ، ذلك لانه ليس ثمة حاجة على الاطلاق لحسد الاغنياء على ثرواتهم ، وذوى السلطة على تمتعهم بمكانة الشرف . ان كل شىء يمضى كالظل ، وفى نهاية المطاف يجد الجميع انفسهم متساوين امام الموت .

واذا كان هذا النوع من الفجوة يتلاءم مع راحة الجماعات الحاكمة يعتبر رأيا مقبولا تصفه جماعية اليوم ، فهل ينبغى لهذا أن نتحدث عن ادب الاستبدال والوظيفة البعيدة عن القسيس ؟ واكثر من هذا بكثير هل ينبغى أن نقول ان هذا الادب كان مأثورا لدى الطبقات الحاكمة ؟ واذا لم يكن كذلك فهل أنتجه الكتاب عن بصيرة لمصلحة هذه الطبقات الحاكمة ؟ حقا أن السلطة كانت فى الاغلب متسامحة ازاء هذه المؤلفات ، ولكن لماذا حاربت الكنيسة عندئذ بقدر كبير من العنف ، وأحيانا فى قسوة ، هذه الخرافات ؟ ولماذا سخر الفلاسفة من هذا « القصص للنوم وقوفا » ؟ ولماذا ينعى العلماء على هذه « النصائح الضارة للتنجيم ، التى لا تفيد الا فى الحفاظ على الجهل » ؟

ردا على هذه التساؤلات يعطينا روبرت ماندرو جوابا مزدوجا ومتنوعا ، فمن جهة استطاعت الكتب التى كانت تباع بمعرفة الباعة المتجولين ان تشكل فى الحقيقة كبحا ، وعقبة فى سبيل هذه الاوضاع الاجتماعية والسياسية التى خضعت لها هذه الاوساط الشعبية ، ولكن من جهة اخرى ليس ثمة ما يسمح لنا بأن نتكلم عن ارادة واعية للخضوع بهذه الوسيلة . لقد كونت عائلة الاودو وجرنيه ومنافسوهما ثروة ، وذلك بأن وضعوا تحت تصرف سوق كبير انتاجا كان يبدو متمشيا مع الاذواق ومتمشيا مع حاجة الجمهور الذى لم يكن الانتاج العادى للكتب يؤثر فيه » .

هنا يتضح سلطان النقود ، وحمى الاستغلال هذه ، التى اعطت المطبوعات دفعة الانطلاق ، ونقلت روح المغامرة والمبادرة الفردية لما هو مطبوع الى داخل هذا الحوار البطىء القائم على تدخل التاجر المتجول ، وسطوة الاثمار المالى ، بين الزبائن الصغيرة ماديا وفكريا ، ولكنها غنية بالاحلام والعواطف ، وبين الناشرين ، الذين هم قلة أحرار بالمقارنة بالسلطات السياسية والدينية وبالمقارنة مع الكتاب .

لان كل هذا يمثل بالتأكيد عقلية ممزقة بين الماضى والمستقبل ورؤية معقدة ومترددة للعالم وللناس ، واسترجاعا لشىء ثابت تشعر به يفلت ، وقلقا لتغير مرفوض ومأمول فى الوقت نفسه ، وهربا وتجسيدا ، وضحكا وبكاء ، يغذيها أخيرا ويعكسها فى عمق الادب الشعبى والصورة الشعبية .

الشعبى والاوسط

لقد كان الناس جميعا فيما مضى يشتركون فى الاعياد . وفى المدينة كانت الطبقة العليا من المجتمع تعطى الاشارة ، ونموذج الابتهاج الجماعى ، وكان الشعب على اختلاف فئاته يتبعها .

والبهجة التى اعتادها الناس كانت تنتمى الى المجتمع ككل ، ولم تكون هذه البهجة التى تأثرت تأثرا بالغا بالزهد الذى نادت به حركة الاصلاح وشوهتها الدعاية السياسية ، ورفضها الفكر المعيارى « للنور » ، واغفلها المتعلمون شيئا آخر غير بهجة شعبية . وكان دور المطبوعات فى هذا التمزق هنا مثلما كان هناك ذا اهمية قصوى .

« ومن المؤكد ان ابهة السلطة ، والبذخ الذى تقتضيه ، لم يتلاشيا ، ولقد كان بذخ بعض الاعياد السياسية فى القرن السابع عشر صاخبا ، ومع ذلك فقد كانت هذه الاعياد فى تركيبها ارستقراطية تماما ، كما كانت عملا تقتضيه مهامهم ، ولم تكن جماهير الشعب غائبة عن هذه الاعياد ، لكن مساهمة الجمهور فى العروض ومشاركته فيها لم يكن شيئا مرغوبا فيه ، ان حماسة الجمهور لم تكن منعدمة ، ولكن تدخله كان يقابل بالسخرية والغلظة » (ايف مارى برسى) .

ان هذا التمزق باعد بين الريف والمدينة اكثر من أى وقت مضى « قضت أساطير التمدن على شجب العادات القديمة ، التى يحافظ عليها طوعا أولئك الذين ظلوا بعيدين عن تيارات النمو » ، وكان اقلاعهم عن مآثر أجدادهم وعن الرقص الريفى والازياء الاقليمية يعنى الارتقاء على السلم الاجتماعى ، وبلو الحضارة . ولقد ارتدوا زى المدينة ، لكى يذوبوا وسط المجهولين فيها ، وحتى لايسخر منهم فيها أحد قط ، وكى يفرضوه عند الرجوع الى القرية . ان هذا الوضع الجديد فرض عليهم سلوكا محترما ، وانفصالا عن المجتمع الاصلى ، ولم يعد تراث القدماء نموذجا ، وانما صار مثار سخرية (ايف مارى برس) .

لكن الم يترك هذا التباعد ، وهذا الازدراء ، وهذه الخيانة ، كآبة أو ندما ؟ هل ما يسميه التفكير العقلانى الذى يهمل الخصائص الحساسة بالسوقية والجهل والبربرية ، لا يخفى سذاجة وبراءة أولى) .

ليس التيار الرومانسى الذى سيولد فى كل أوربا منذ أواخر القرن الثامن عشر مزيجا غريبا للفردانية الحديثة ، والحنين الى زمن مفقود ؟

على هذا النهج ظهر للضوء عنصر آخر هام بالدرجة الاولى ، وذلك بواسطة التقارب المثير للملاحظات والتساؤت ، منصب لا على الذين يشتركون فى الصيد ، وانما على جمهور الادب الذى يتولى بيعه الباعة المتجولون .

ترى هل كان يكفى وجود قارىء واحد فى كل قرية أو كفر ، لكى يقرأ ويروى ، ويعلم جيرانه فحوى المناخ (وغيره من المؤلفات الشعبية) ؟ هذا هو السؤال الذى طرحته جنفيف بوليم التى تقدر أن هذا الادب « لم يقرأه » الفلاحون ، الذين يفلحون الارض فحسب ، بل قرأه أيضا ملاك الارض الذين تعتمد دخولهم عليها ، وربما قرأته كل طبقات المجتمع ، حتى وان كان كثيرون يرفضون ذلك ، وقد أخذ الاهتمام يعظم ، وبمرور الوقت سوف يصبح « المناخ » متخصصا ومتنوعا ، بحيث يمكننا القول ، فى شىء من المغالاة ، بأنه ابان القرن الثامن عشر كان كل فرد ، ابتداء من الملك ، يستحوذ على تقويم خاص به ، وصار هذا لا ميلا فحسب ، بل « عادة حقيقية » درج الناس عليها .

وثمة ملاحظة مماثلة بالنسبة للكنار التى عندنا صارت صحيفة ذات قطع كبير ، ومطبوعة على وجه واحد ، وكانت توجد على الاصح فى المدن ، كما كانت تباع بالمزاد ، ويشتريها الجمهور الذى لم يقتصر على سواد الشعب . هنا بغير شك احدى الطرق التى بواسطتها سوف تبتعد الكنار عن الثقافة الشعبية البحتة ، لكى تجد لها مكانا فى الجريدة اليومية ذات الحجم الكبير خلال القرن التاسع عشر ، الذى ستشكل خلاله فصلا هاما يقوم بتحريره كتاب متخصصون .

وفيما عدا الكتيبات التى تهدى الى التقوى ، وصورا ورعية ، لا نعرف عن توزيعها خارج حقل الشعب شيئا ، فانه يدهشنا قليلا أن يكتشف الادب الذى يسوقه الباعة المتجولون ، هناك فى المكان الذى لا نتوقعه ، أى فى قلب مكتاب الشخصيات البارزة فى المدن الصغيرة فى الاقاليم ، ولدى الموظفين على اختلاف طبقاتهم ، أولئك الذين كانوا آنئذ كثيرى العدد ولدى التجار الاثرياء ، بل فى أوساط بلاط الامراء .

سواء آمن الناس بما هو مكتوب أو سخروا منه قليلا أو كثيرا فمن الذى سيقول ذلك ؟ انه من المستحيل أن يكون صورة جدية لمختلف مواقف الترحيب بهذا الادب الذى هو فى حد ذاته متنوع لدرجة كبيرة . ولن يكون التنويه ببعض التصريحات الرسمية هذا فائدة .

تبقى حقيقة اساسية : هى الشراء بواسطة جمهـــور أكثر تنـوعا لدرجة كبيرة واوسع نطاقا من جمهـــور الشعب الفقير ، حقيقة تسمح بفهم النجاح التجارى الذى احرزته هذه المطبوعات .

يقول شارتيه وروش « انه مباح أن نعتقد ان زبائن هـــذا الادب المحدد تحديدا دقيقا فى شكله وموضوعه قـد كونتهم جميعـــا هـــذه البرجوازية التى لا تشترى الـكتاب العلمى ، مثلما كونهم سواد الشعب الذى يعيش فى المدن والريف » .

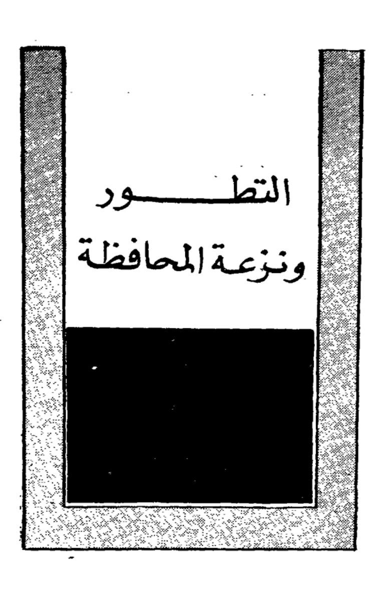
ويستطرد الكاتبان قائلين : « ثم مكان بين المبعدين عن القـراءة ، والمبعدين عن الثقافة للجمهور الاوسط ، غير الواثق فى محيطه ، ولـكنه متماسك فى امانيه » .

وثمة فرض مثير للاهتمام ، ولكنه لا ينطوى على القدر الـكافى من القوة بحيث ينفذ الى مشاعرنا ، اذ تكشف جميع العنـاصر الناجمـة عن تحليل الاتصال الاجتماعى منذ القرن السادس عشر حتى القرن الثـامن عشر عن تخمر كبير تحت الارض يجعلنا نتنبأ بمظاهر جديدة تتمثل فى فترة عدم التمييز الجماعى ، والثقافة للجميع لا لفرد واحـد ، ولد على حب الالتقاء بين المشافهة والكتابة .

ولكن لكى يولد هذا النوع الانسانى الجديد ثمة عوامل أخرى يجب أن تخصب أرض الانفتاح ، كالمصنع والديموقراطية والانسلاب والمادية .

فى اليـــوم التاسع والعشرين من شهر نوفمبر عام ١٨١٤م ، حين حضر عمال جريدة التيمز لمبـاشرة عملهم كالمعتاد ، وفى الساعة السادسة صباحا ، أراهم جون وولتر الصحف المطبوعة ليلا على مطابع كوينج وباور ، التى تعمل بالبخار ، والتى ركبت فى سرية تامة ، وكانت الضربة قاسـية بالنسبة لهؤلاء الرجال الذين كانوا سيحرمون من لقمـة العيش . وقـد وعدهم وولتر بأن يدفع لهم أجورهم بالكامل لفترة محدودة ، وذلك لـكى يعطى لكل منهم الوقت الكافى لان يجد له عملا آخر ، ولكنه أعلن انه قرر قمع اى عنف ، وقد اعلنت « التيمز » فى ذلك اليوم قائلة : « ان عـددنا الذى يصدر اليوم يقدم للجمهور نتيجة لاكبر عمل متقن تم على الطبـاعة منذ اختراعها ، وفى خـلال ساعة واحدة لا يقـــل ما طبـع عن الف ومئة نسخة » .

لقد بدأ عهد جديد .



التطـــور ونزعة المحافظة

الثبات هو المبدأ الاول للتطـور ، والدوام هو الفـاية الرئيسية للانواع . ولم يلاحظ قط حدوث تحـول من نوع آخـر ولن يحـدث أبدا مثـل هـذا التحـول . وحتى فى علم الحفـريات لن تسفر دراسة الاحفورات عن ظهور اى استمرار متصل فى تاريخ الحياة ، فالانتقال من شكل الى آخر يتم دائما بصورة متقطعة ، و « الحلقات المفقودة » انما هى من نسيج خيالنا ، استجابة لما نتوقعه .

وحين نشأت نظرية التطور منـذ أكثر من مئة سنة فتحت لعلوم الحياة آفاقا جديدة . ومن وجهة النظر الفلسفية تشكل هـذه النظـرية رد فعل على نظرية « الكوارث » (نظرية تنسب الى الـكوارث الارضـية ما وقع من تغيرات جيولوجية واحيائية على سطح الارض : المترجم) وعلى نظرية الخلق اللتين تقدمتهما مصادرتان : عدم استمرار تاريخ الحيـاة استمرارا متصلا ، واستحالة تحول الانواع .

بقلم : مارســن ريزكيفتش*

بقلم : مارش ريزكيفتس : ولد عام ١٩٥٠ ودرس بوارسو ونال ليسانس فى « علوم الارض » يشترك بالتعاون مع غيره فى اصدار مطبوعات علمية بولنـــدية : « المجلة الجيولوجية » و « مشاكل » و « كونيات » .

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

ليسانس فى الحقوق من باريس .. مدير الادارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا) ..

فهـل اذا نظرنا نظرة جادة الى القضية التى طرحنـاها فى الفقـرة الاولى يتعين علينا أن نستنتج أنه فى ختام ما يزيد على قرن من التقـــدم تعود نظرية التطور الى نقطة بدايتها ، وتتخلى عن المبـــادىء التى كانت أثيرة لديها ؟ وهل يمكن أن تعود نظرية الكوارث اليـــوم مظفرة بعد ان محتها نظرية التطور ؟ قد يصعب تصديق ذلك . ومع ذلك فان التأكيدات التى ذكرناها يمكن ــ على الاقل بشكل أكثر فطنة وتنوعا ــ أن تمثل مبـــدأ لتيار له اعتباره فى داخل الفكر التطورى المعاصر . هذه التأكيدات تشكل تحديا موجها الى كل تقاليـــد الفكر الاوربى طـوال مائة سنة الماضية . وأصحاب هذا التحدى أثنان من الشبان من علماء الاحافير الامريكيين : ستيفن جيى جولد ، ونيلز الدريدج ، عرضا آراءهما فى مقالين متتاليين

ظهرا عام ١٩٧٢ وعام ١٩٧٧ (١) ، وأدمجا نظريتهما فى اطار متين، اطار الفروض العلمية الحديثة . وفى ضوء اضافتها هذه تجلى بوضوح ان عالم الطبيعيات المعاصر يجب ان يكون موجها لا بالاغلبية العظمى من مجموعة الحقائق الاحفورية والاحيانية فقط وانما ايضا بتكوينه الفكرى الى تأييد القول الاولى بأن « المبدأ الاول للتطور هو الثبات » .

ولكن اذا كان الامر كذلك فكيف يمكن أن نفسر انه منذ عهد داروين (٢) حتى اليوم لم يزل الاعتقاد سائدا بأن التغيرات اللازمة للتطور لها على الدوام طبيعة متدرجة ، وانها ناتجة من التكدس المتواصل لتنوعات صغيرة ، وأن الانواع تتحول ببطء فيما بينها ؟ ان فكرتى الانتخاب الطبيعى والكفاح من أجل البقاء قد تغلغلا فى الضمير الجماعى . وقد اكتسب النموذج الداروينى — أو الداروينى الجديد — للتطور صفة القضية الاساسية لعلم اجتاز بنجاح تجارب الزمن . اما فكرة استمرار التغيرات التطورية فقد عرضها بكل وضوح ج.ج . سمبسون ، أحد مؤسسى « النظرية التوكيبية للتطور » ، وأشهر علماء التطور التقليديين دون شك ، والذى كتب أنه فى الامكان — اذا عرفت كل المراحل الوسطى لتاريخ الحياة ، بالرجوع خلفا فى مسار الزمن — الانتقال من الانسان الى الاميبة ، دون الخروج من نطاق الانسان العاقل « هومو سابينز » (باعتبار انه ليس فى الامكان معرفة اللحظة التى تم فيها اجتياز حدود هذا النطاق) . لم تزل الاغلبية العظمى من علماء التطور ، ان لم نقل كلهم ، يعتبرون انه اذا كنا لا نعرف الاشكال الانتقالية بين مختلف مجموعات الكائنات فانه لا يجوز أن ننسب أوجه النقص هذه الا الى عدم اكتمال المادة الاحفورية التى فى حوزتنا ، الامر الذى يؤدى من بعض النواحى الى اعتبار عدم وجود الادلة القاطعة بمثابة حجة النظرية نفسها .

هذا « التدرج العرقى » — وهذى عبارة يشار بها الى الفرض الخاص بالتغيرات التطورية الضئيلة التى تتتابع على فترات طويلة — قد

---

(١) N.Eldnedge &. 2.J. التوازنات المرقمة : بديل من التدرجية النوعية سان فرنسيسكو ، فريمان ، كوبر ، وشركاؤهما ، ١٩٧٢ ، صفحات ٨٢—١١٥ س.ج جولد ، و ن الدريدج التوازنات المرقمة : سرعة واسلوب التطور ، واعادة اعتبارهما ، باليوبيولوجى (علم الاحياء الاحفورية) ٣/١٩٧٧ شيكاغو صفحات ١١٥—١٥١ ..

(٢) يعتبر داروين ابا نظرية التطور الحديثة ، ولا يذكر الانتخاب الطبيعى او الكفاح فى سبيل الحياة دون ان يذكر اسمه ، وقلما يذكر اسم (الاب) الاخر لنظرية التطور وهو الفرد رسل والاس الذى استخلص فى الوقت نفسه ، مستقبلا عن داروين ، نتائج مماثلة ، وامام الحاح اصدقائه تخلى عن نشر مؤلفه الرئيسى الذى كان مقدرا له ان يصدر فى السنة نفسها التى صدر فيها كتاب « اصل الانواع » .. ولم تكن نظريته تختلف عن نظرية داروين الا فى نقطة واحدة ، هى أصل الانسان .. ذلك ان والاس الذى كان على صلة وثيقة بالتيار الروحانى لم يقر بأن الانتخاب يمكن ان يفسر وحده الظاهرة البشرية .. هذا الموقف الذى قرنه البعض بالمثالية ، والذى كان داروين يخشاه ، لانه لم يكن يملك حججا قوية يرد بها عليه ، أكسب صاحبه التقدير الذى احاط الى يومنا هذا اسهام هذا العالم الكبير ..

شكل القانون الثابت الذى لم يطرح فى مجال البحث ، والخاص بالفكر العلمى التطورى منذ ظهور نظرية التطور . مثل هذا التدرج لم يسيطر على علوم الحياة وحدها : ذلك أن الجيولوجيا ايضا ، منذ اعمال تشارلس لايل ، تقبلت نظرية تراكم التغيرات الصغيرة البطيئة التى يشرحها المثل الصينى المعروف الخاص بنقطة الماء التى حتفر الصخر .

ولا يمكن اعتبار أن التسليم بنظرية التدرج قد فرضته الحقائق التى كانت معروفة فى عهد دارون ، والارجح أنها تفسر بالسياق الاجتماعى والثقافى الذى تأثر به أبو مذهب التطور . وماركس الذى كان مع ذلك من المعجبين بفكر دارون كتب فى رسالة الى انجلز يقول انه يرى فى الداروينية صدى للمجتمع الانجليزى واعتناقه مبدأ حرية المبادرة ، وقبوله مبدأ الكفاح من أجل البقاء ، المبدأ الذى استخلص دارون اسسه النظرية من أعمال مالتس .

ويرى أحد المؤلفين الحديثين اللذين ذكرناهما ، وهو ستيفن ج. جولد مستندا الى وجهة نظر قريبة من وجهة نظر ماركس ، يرى فى التدرج العرقى عند داروين نتيجة لتطعيم العلوم الطبيعية بمذهب الحرية البريطانى . ولنذكر ، مخالفة بعض الشيء لفكره ، العقيدة البورجوازية الخرافية التى تفرض كفاحا دائما يقوم به الفرد الادمى ضد سائر الافراد فى مواجهة تحديات تلك البيئة التى هى المجتمع ، والتى لا يمكن ان تكفل للجميع الحصول على الاموال المادية على قدم المساواة .

ألم يكن داروين اللسان المعبر عن طبقته الاجتماعية ؟ الم تؤثر هذه الطبقة على فكره تأثيرا حاسما ؟ سوف نعود فيما بعد الى هذه الاسئلة . والثابت هو أن الفكر الداروني قد وجد بيئة ملائمة كل الملاءمة لرسوخه ، الامر الذى يشهد به سرعة تبينه على انه الحقيقة الثابتة الوحيدة .

وفى راى دارون أن تاريخ الحياة على الارض ، أو بالاحرى تاريخ الانواع ، يتكون من سلسلة لا نهاية لها من الاجيال ، ولا يبقى خلالها على قيد الحياة ويتناسل سوى الافراد الذين انتصروا فى كفاحهم من أجل البقاء لأنهم أرقى من الاخرين ، ولو بدرجة زهيدة . وعلى ذلك يختلف كل جيل اختلافا قليلا عن سابقه ، ويثرى بالصفات التى اتضح انها ضارة او غير فعالة . وعندما تصل الفروق المتراكمة على مدى الاجيال المتعاقبة الى قيمة معينة يمكن عندئذ الاستنتاج بأن نوعا معينا قد نشأ . ومع ذلك يبقى الحد الفاصل بين النوع الاصلى والنوع الوليد مجرد حد عشوائى .

مثل هذا الافتراض لا يترك مجالا لاحداث كبيرة وعنيفة ، وتغيرات فجائية تؤثر على قسم كبير من المحيط الحيوى ، ولا يترك مجالا للانقلابات ،

تلك الانقلابات التى تتذكرها والتى يخلص منها استنتاج لم يشأ جـولد ان يصوغه بنفسه ، فقد كانت البورجوازية الانجليزية تخشى كثيرا مثـل هذه الانقلابات .

كوفييه : عندما يتحول المحافظ الى ثورى

ومع ذلك فان الامور تتعقد كثيرا حين نجرى فحصا دقيقا من هذا النمط على فكر رجل تقليدى عظيم من رجال العلوم الطبيعية واعمـاله : هو البارون جورج كوفييه ، عالم الحيوان الاحافين الفرنسى فى مطلع القرن التاسع عشر . وليس فى الامكان أن ننسب ميولا ثورية الى هـذا الرجل ذى المبادىء الملكية المحافظة القوية ، وعضو أكاديمية العلوم التى تضم الصفوة المتـازة من العلماء ، والعالم الحاصل على درجات علمية واوسمة رسمية ... ومع ذلك فان نظريتـه التى سميت بحق نظـرية الكوارث ، تفرض كمبدأ وقوع الكثير من الاحداث الفاجعة فى تاريخ الحياة على الارض ، فيقلب كل حدث من هـذه الاحداث الاحـوال السائدة من قبـل ، ويجرى تغيرات جذرية فى الـكائنات الحية ، ويقيم توازنا جديدا مختلفا كل الاختلاف عن التوازن السابق . ولما كان كوفييه عالما مبرزا فى الحفريات ، وخبيرا لا نظير له بالاحافير ، فانه استخلص من ذلك النتيجة المنطقيـة للحقيقة التى فرضتها عليه الملاحظة ، والتى كانت معروفة جيدا للعلماء ، الا وهى سمة الانقطاع فى المتواليات التاريخية التى يشكلها عالم الاحيـــاء .

وبتحليل العـديد من المقاطع فى طبقات الارض ، والتى عرضت عليه المنطقة الباريسـية تشكيلة كبيرة ، اثبت ببساطة أن فترات الاستقرار الطويلة فى عالم الحيوان ، التى تبتدىء فى هذه المقاطع ، تعترضها احداث مفاجئة لا يعود بعدها الوضع الى حالته السائدة من قبـل . ولم يعرف مصدر هذه الكوارث ، ولا من اين جاءت الكائنات التى نمت وتطورت على انقاض العالم التى تهدمت مرة بعد مرة . ومع ذلك خطر له أن الكوارث لم تكن تؤثر على الارض كلها ، وأن رواد الحياة الجديدة كانت هى الانواع التى أوت الى المناطق التى نجت من الكارثة . مثل هذا الفرض يبدو فى مفهوم الكثير من علماء الحفريات المعاصرين ذا سمة حديثة بنوع خاص : فالتطورى (المؤمن بمذهب التطور) الامريكى دافيد روب قدر حديثا انه فى زمن « الانقراض الكبير » بين الزمن البرمى (الزمن السادس والاخير من ازمنة حقب الحياة القديمة : المترجم) والزمن « الترياسى » (الثلاثى ، الجزء الاول والرئيسى من حقب الحياة الحديثة : المترجم) — اى حوالى ٢٢٠ مليون سنة — انقرض أكثر من ٩٥٪ من انواع الكائنات البحـرية ،

وترتب على ذلك أن كل الانواع اللاحقة قد انحدرت من بضعة الانواع التى نجت من الكارثة وبقيت على قيد الحياة (٣) . ألسنا نشهد بذلك بعثا لفكر كوفييه ، حتى ولو لم يشر أحد الى ذلك صراحة ؟

ولم ير كوفييه ان كل كارثة قد اعقبها خلق جديد ، ولو انهلايستبعدها مثل هذا الاحتمال . وعلى أية حال فانه يراعى فى هذه المسألة صمتا له دلالته ، وعلى العكس من ذلك يبدى احيانا كما ذكرنا منذ هنيهة أن اعادة بناء الحياة بعد كل كارثة كانت من صنع الذين نجوا منها وبقوا أحياء .

على أن الفضل يعود الى تلميذه وخليفته « السيد دوربنيى » فى اقامة نظام يبالغ فى نظام كوفييه الخاص بالكوارث : ففى رأيه أن الارض قد خبرت على مدى تاريخها ٢٧ كارثة عامة شاملة ، دمر كل منها الحياة كلها على الكوكب ، وعقبها فى كل مرة أيضا خلق جديد أعاد به الخالق الحياة على وجه الارض . وبذلك أقدم « دوربنيى » على اجراء تجارب جديدة ، ولكن بأشكال مختلفة . وعلى ذلك فسحت « كارثية » كوفييه المجال لنظرية الخلق ، وحولت فكرة علمية الى نظام ميتافيزيقى ، وتحولت كذلك بديهة استبصارية ثاقبة الى دجماطيقية جامدة . وبهذه الصورة المحرفة تغلغلت آراء كوفييه فى الضمير الجماعى وبقيت حية الى وقتنا الحاضر .

كان دارون ، الذى تحول فى سن النضج الى نزعة مادية بارزة بروزا قويا بعد التدين المفرط فى سن الشباب ، يخشى دون شك فوق كل شىء الميل الى المذهب المثالى ، ويرى أن التسليم بتغير مفاجىء عنيف يطرأ على المادة فى العصور التاريخية القديمة ، وان الزعم بوقوع كارثة فى تاريخ الارض بمثابة الافصاح عن مذهب « الخلق » الذى ينكره (والذى كان مقترنا على الدوام ، دون أساس ، بنظرية الكوارث) . ومن ثم كانت حاجته المستمرة الى البحث عن تحولات تدريجية يستحيل عليه فى معظم الحالات أن يثبت حدوثها ، ولكنه كان مؤمنا بها أشد الايمان . وفى رأيى أنه يجب البحث فى هذا الحكم المسبق المخالف للدين ، لا فى تأثير « الليبرالية البريطانية » عن تفسير لتمسك دارون بنظرية التدرج ، وموقفه المتحفظ من كل نظرية تفترض حدوث تغيرات عنيفة مفاجئة ، من شأنها بالتالى ، فى نظره ، دفعه فى اتجاه صمم على أن لا يسير فيه . واثر هذا الاتجاه فيما بعد فى تطور الفكر الاوربى كله فى القرنين التاسع

---

(٣) اما الانقراض الكبير الاخر الذى حدث فى العصر الطباشيرى الاعلى منذ ٦٥ بليون سنة فقد انتهى بكارثة عامة شملت القارات كلها ، فى المياه وفى الاجواء . ولم يكن اختفاء الديناصورات سوى الحدث المعروف اكثر من غيره من احداث هذه الناحية الهائلة ولسنا نعرف اى شىء عن أسباب هذا الحدث ، كما فى حالة الانقراض البرمى ..

عشر والعشرين ، ولكنه لم يكن أتجـــاها ضروريا أو نمطيا لاحــد ممثلى المجتمع الفيكتورى ، كما يشهد بذلك التحذير الذى وجهــه الى داروى « توماس هكسلى » ، الذى كان مع ذلك من أكثر انصــار مذهب التطــور حماسة ، وأقوى الداعين لهذا المذهب فاعلية اذ يقول : « لقــد حملت نفسك عبئا لا جدوى منه وهموما مضاعفة بقبـــولك دون تحفظ صيغة الطبيعة ليس فيها طفرات » . ويرجع تفكير هكسلى هذا الى عام ١٨٥٩ ، وهو العام الذى صدر فيه كتاب « أصل الانواع » ، الـكتاب الذى فتح الطريق لنظرية التطور الحديثة .

جولد ، وايلدريدج : والثورة المحافظة

ان السرعة التى تقبل بها الاوساط العلمية الافكار الجـــديدة ، والطبيعة الجذرية الفجائية التى تتسم بهـــا تلك الاحـــداث التى وصفها فليسوف العلوم الذائع الصيت توماس كوهن بأنهـــا « ثورات » ، امور تستحق التنويه . أما « التدرجية » التى اعتنقها بالاجماع انصار مذهب التطور باعتبارها عقيدة ، وأتاحت اعداد نظام كامل يفسر العـــديد من الظواهر المتعلقة بتـــاريخ الحياة ، فانها تلقت ضربة قاسية . وتفككت بتأثير مقال كتبه أثنان من صغار البحاث ، لم يتصورا دون شــك الدوى الذى سوف يحدثه عملهما . واذا كان الواقع أن العقيدة الجديدة لم تحظ الى الآن بالقبول من الكافة ونذكـــر بهذا الصدد كلمة ماكس بلانك الذى يقول ان اختفاء الآراء القديمة هو الذى يتيح انتصار الآراء الجديدة . . .) ، فالحقيقة أن المجاهرة باعتناق مذهب التدرج أصبحت اليـــوم نادرة ، ومشوبة بشيء من الاستحياء .

ويدرك جولد وايلدريدج أن آراءهما غير التقليدية (اللهم الا اذا كانت تمثل التقليدية الجديدة) شأنها شأن التدرجية التى يعارضـــانها ليست مستنبطة من وقائع يمكن ملاحظتها ، ولكنهما يدركان أيضـــا انهما يمثلان روح العصر ، ويقترحان مفاهيم راسخة بعمق فى تيـــار العلم المعـــاصر . ولعل نظرية « التوازنات المرقمة ــ لم تــكن لتظهـــر من غير السيبرنتيكا (علم التحكم الاوتوماتى : المترجم) بفكرتها عن النظم الثابتة الذاتيـــة الانضباط ، ودون نظرية الكوارث لرينيه توم ، ومصادرتها الخاصة بحدوث تغيرات عنيفة ومفاجئة بعد فترات طويلة من الاستقرار ، ودون نظـــرية كوهن الخاصة بالثورات ، والنماذج العلمية . ولكن ليس معنى هذا أن جولد وايلدريدج قد استقيا مفاهيمها من هـــذه المجالات العلمية البعيدة عن علم الحفريات ، ولا انهما قد اتخذا نماذجهما من هذه العلوم ، ولكنهما

اقتنعــا بأن افتراضهما « موجــود فى الهــواء » ، لا يحتــاج الا الى الصياغة (٤) .

هناك فى الوقت الحاضر على وجه الارض قرابة مليونين من الانواع ، وهى وحدات متميزة ا ومنفصلة ، لا تتزاوج فى الطبيعة . نحن نعلم ان الوضع الحاضر هو نتيجة تطور جرى خلال ما يربى على ثلاثة مليــارات من السنين ، ونعلم ايضا أن كل الانواع الموجودة كان لهـــا فى المـاضى السحيق أجداد مشتركة ، وانها ربمــا نتجت من نوع رئيسى واحــد ، أو حتى من خلية حية واحدة . كيف يمكن اذن فى مثل هذه الظروف ان نفسر أن تطورا مستمرا مثل هذا ، وله طبيعة خلاقة ، أمكن أن يحدث لو اننــا أفترضنا أن الانواع لا تتحول ؟ كيف نتصــور احتمال الانتقال خلال مراحل لا حصر لها ، من الاميبة الى الثدييات العليـــا ، والى الانسان ، لو أننا سلمنا بأن كلا من هــذه المراحل الوسطى لم يكن له هدف سوى البقاء والخلود ؟ وبعطى علماء التطور الحاليون الذين لا يميلون الى نظرية التــدرج اجابة واضحة وغير متوقعة عن هذا السؤال : ذلك انه اذا كان التطور ممكنا فذلك لان الانواع لم تتحول من بعضـها الى البعض الآخر ، أو بالاصح لان الافراد الذين يشكلون النوع الواحد لا يمكن أن يتحــولوا جميعا فى اتجــاه واحد فيعطوا بذلك نوعا جــديدا . ان نظــاما يفترض واقعية الانواع الحالية (الامر الذى ينكره القليل من الناس) ويفترض فى الوقت نفسه تحولها التدريجى فى الزمان هو نظام يشوبه تناقض منطقى ، بل أنه يدعو ايضا الى الشــك فى أن أصــحابه مصــابون بالفصـــام (الشيزوفرينيا) .

وليست الانواع مجرد مجموعات من الافراد ، ولكنها بالاحرى نظم « سيبرانية » (خاضعة للتحكم الاوتوماتى : المترجم) ، تتكامل بشبكة دقيقة من الروابط ، وبفعل المخطط الاجمالى لتطور الـكائن الفــردى ، وبالجمود الذى يزيد فاعلية اذا كان الافــراد أكثر عددا . وبدأ النــاس اليوم يكونون فكرة عن تعقد الوشائج التى تربط الافراد الذين ينتمــون

(٤) منذ ظهر اول مقال لجولد وايلدريدج (وحتى قبل ذلك فى رأى البعض) انتهى الكثير من البحاث الى اعتبارات مماثلة ، اما بتأييدهم نظرية (التوازنات المرقمة) واما بتوسيع هذه النظرية وتعديلها .. مثال ذلك اننا شهدنا ولادة او بعث فكرة « التطــور الكبير » واليوم يرى البعض ان هذا « التطور الكبير » هو وحده المسئول عن خلق الانواع الجديدة ، ويقابلونه بالتطور « الصغير » المحدود بتعديلات طفيفة فى الاشكال الموجــودة يرجع الفضل فى اعداد هذه النظرية الجديدة بنوع خاص الى الاخصائيين فى علم وراثة ، الذين جعلوا من « الجينات » (المورثات) المنظمة العامل الرئيسى فى التغيرات التطورية التى تنتمى الى « التطور الكبير » .. وفى رأيهم ، على العكس من ذلك ، أن تحولات الجينات البناءة لا تستثير سوى تعديلات قليلة الاهمية تنتمى الى « التطور الصغير » وعلى اية حال فان نظرية جولد وايلدريدج قد تدعمت بذلك .

الى نوع واحد بعضهم ببعض ، وصلابة هذه الوشائج ، ودقة الجهاز الذى يرتكز عليه هذا الثبات ، ولا يسعنا ، بقراءة الكتب المخصصة للحشرات الاجتماعية ، الا ان ندهش من نظامها المتين ، ودقة حركاتها الشبيهة بحركة الساعة . ان كل ما يقوله لنا الاخصائيون عن النمل والنحل — من فرق ، وطبقات . وعمال وجنود ، وملكات ورفيق ، وتضحيات وشجاعة وشغل وكل ولغة وتصال ، وأشياء كثيرة — يحملنا على أن نتساءل عما اذا لم نكن فى هذا الخصوص بصدد نموذج — ربما كان كاريكاتوريا ، وهو لا مثيل له دون شك — لمجتمع محكوم حكما قويا ، وعلى وعى بغاياته . وقرية النمل وفرق النحل يمكن وصفها بالاستعانة باللغة الخاصة بالانسان الآلى (السيبرانى) الذى لا يترك للوحدات المكونة له اقل حيز من الحرية . والنملة المتمردة والنحلة الفردانية تهلكان سريعا داخل دواليب مثل هذا الجهاز الآلى — فهل يمكن ان يتخيل تطورا يحدث لقرية النمل ؟

وتشكل الحشرات الاجتماعية بلا شك حالة استثنائية فى عالم الاحياء اذ يرجع تنظيمها المدهش الى شذوذ وراثى يؤثر فى النوع ويزود كل فرد بايثار غريزى حيال سائر أفراد الجماعة . الا ان هذه الانواع والجماعات كلها تتميز بنمط من التنظيم يتجلى فيه نوع من الصرامة : فنجد فى كل الانحاء نظما معقدة من القوانين والاوامر والنواهى ، وفى كل الانحاء قننت السلوكيات فى طقوس ، وجعل لكل فرد مكان محدد فى داخل الجماعة . وكل ماتبين خلال التطور أنه ملائم للصالح العام الجماعى قد تحدد وتحجر للابد ، وكل ما تبين أنه ضار بهذا الصالح قد امحى . وكل فرد وكل جماعة تتمرد على هذا النظام تهلك ، وكل متغير يكون مصيره الزوال . وهكذا صارت نزعة المحافظة قانونا أعلى ، وأعتبر التغيير خطرا أعظم . هذى هى العوامل التى تجعل التطور ممكنا (٥) .

والجماعة لا تستأثر بنزعة المحافظة ، والفرد كذلك عدو التغيير ، وليس فى ذلك ما يثير الدهش ! فالفرد يتكون فى الواقع من جهاز « سيبرانى » شديد التعقد يحكمه عدد هائل من الاجهزة المثبتة ، لدرجة أن كل تعديل يتم بلا روية يعرض هذا التوازن الهش للهلاك . ان نمو الكائن من البيضة حتى مرحلة البلوغ يتوقف على عملية ضبط وتنظيم

---

(٥) نذكر على سبيل المثال ان الاسماك الاولى التى خرجت من البيئة المائية منذ ٢٥٠ مليون سنة ، واصبحت ذريتها حيوانات برمائية ، لم تفعل ذلك الا بحثا عن مصادر مائية اخرى فى المناطق التى اصبحت صحراوية . وفى رأى ما انه اذا كانت السمكة قد أصبحت برمائية فذلك لانها عزمت على ان تبقى سمكة بأى ثمن : فهنا ، كما فى حالات اخرى ، كانت القوة الخلاقة فى التطور هى « الرغبة » فى عدم التغيير . على ان هناك فى الحقيقة تفسيرات اخرى لهذه الظاهرة .

دقيقة لا يمكن تعديلها دون تعريض الكائن لخطر الهلاك . والفرد على اية حال ليس الا نتاج جينات (مورثات) كامنــة فى نويات خلاياه التى توجـه بناءه البطىء الدقيق فى مأمن من كل احتكاك خارجى . يقول لنا علمـــاء البيولوجيا الاجتماعية ــ ونحن لا نرى سببا مقبولا يجعلنا لا يجاريهم فى رأيهم هذا ــ يقولون اننا لسنا سوى أوعية مهمتها ضمان حماية الجينات من الاخطار التى تتهددها من العالم الخارجى ، وأن تتيح لها الدوام ، وأن تولد الى ما لا نهاية نسخا مطابقة لها وليس من شــك فى أن « الجينوم » (جهاز ضبط الجينات ، أى المورثات : المترجم) هو جهاز الانسال الذى يتميز بأكبر قدر ابدعته الطبيعة من الحفظ والكمال .

لقد ابرزنا فكرة ان الجينات والافراد والجماعات والانواع (وكذا مكملات أخرى تنتمى الى تنظيم الحياة نفسها) « تفرع » من التغيرات ، و « تعتبر » التطور بمثابة الخطر الاكبر . ومع ذلك فان التطـور حقيقــة واقعة لم تعد فى حاجة الى اثبات ، ولكنها تتطلب شرحها بكيفيــــة ما . واذا كانت النظرية التى يدافع عنهــا جولد وايلدريدج تعنى انكار واقعــة التطور فان هذين العالمين الشابين سوف يتبين لهما أنه لا بد لهمــــا أن يغيرا نشاطهما المهنى : ذلك أن تكريس المرء جهـــوده فى ابحاث تتعلق بظواهر لا وجود لها أمر لا جدوى منه .

كلما كان الشىء كما هو كان أدى للتغير

غير ان جولد وايلدريدج لا ينكران البتة واقعــة التطور ، ولــكنهما يقتصران على التأكيد بأن الانواع لا تتحــول ، أو بالاصح أن الجمــاعات الكثيرة العدد المندمجة اندماجا جيدا يستحيل عليــها أن تتطــور . واذا كان هناك كائنات بينها بعض رواد التقدم فانها لا بد أن تكون جمــاعات محدودة ومنعزلة ، افلتت من سيطرة آليات التثبيت القــوية ، أو على الاقل أن فاعلية هذه الآليات قد ضعفت بالنسبة اليها . لنتصور لحظــة ان دولة كبيــرة قوية يستهدف بنيانها ونظامها الحفــاظ على « الحــالة الحاضرة » ، وهذا أمر ميسور باعتبار الامثلة الـكثيرة لهذه الدول التى يعرضها علينا التاريخ . غير أن التاريخ نفسه هو الذى يثبت لنا انه كلما ابتعدنا عن المركز الادارى صارت الضغوط المثبتة اكثر ضعفا ، والسلطات المحليــة اكثر تحــررا ، والعــادات والسلوكيــات اكثر استقلالا . وعلى مشارف مثل هذه الدولة تشتعل الحروب ، ومن هذه المناطق النائية يأتى الخطر ، واليها نرنو بأبصارنا لنكشف عن سمة من ســمات التغــير ، عن واحد من هذه التغيرات التى يتمناها البعض ، ويمقتها البعض الآخر .

على اننا اذا أردنا أن نتأمل الاشياء باللجوء الى هذه المقابلة المجازية فقط فاننا سوف نجد تقاربا بين النموذج الذى يقترحه جولد وايلدريدج لشرح أصل الانواع الجديدة فى عالم الاحياء . هـذا النمـوذج المسمى « اللوباتريك » (اى البعيد عن الوطن : المترجم) يوحى بأنه حينما ضعفت الآليات المثبتة ، الذاتية الانضباط ، اى فى داخل الجماعات المحدودة ، الهامشية ، القليلة الاندماج ، يمكن ان تتحقق بعض الحلول الفريـدة فى نوعها غير الخاضعة لنمط معين . بعبـارة أخرى ان بعض التجـديدات التى يحظرها « المركز » يمكن أن تفلت من سلطة ما نسميه فى علم الاحاثة (الحفريات القديمة) « الانتخاب المثبت » وتتخذ شكلا واقعيا محـدودا وتصبح بذلك ضوابط جديدة لها من ثمة قيمة « ملزمة » فى هذه الجماعة المحلية . ترى ماذا يحدث بعد ذلك ؟ يمكن ان تعود الجماعة التى تعدلت على هذا النحو الى الاقليم الذى كانت تحتله حتى ذلك الحين جمـاعته الاصلية التى نذكر أنها غير قادرة على التغير . وفى الحالة التى يتبين فيها بشكل ما أن السلالة الجديدة متفوقة على النوع الاصلى ، أو أنها ببساطة تملك فرصا أكثر (يبدو أن مثل هذا التفوق المحتمـل كان يمثـل ظاهرة شائعة فى تاريخ الحياة) ، تكون عندئذ قادرة على طـرد السلالة السابقة من المنطقة (او بالاصح من وكرها البيئوى) وتعمل على ابادتها وتغلب قانونها الذى سوف تحرص من ثمة على مراعاته بدقـة وحمايتـه من المجددين الذين يتهددونه . وفى هذا النموذج ، كما نرى ، ليس الخصوم المتنافسون هم الافراد (كما هى الحال فى مخطط الانتخاب الطبيعى عند داروين) بقدر ماهى الانواع ، ومن ثم كانت عبارة « الانتخاب النـوعى » التى تطلق على هذه العملية .

فاذا كان ثمـة حدث من هذا النـوع ترك آثارا فى المادة الاحفـورية فانا نلاحظ عندئذ تحولا سريعا ، مجردا من كل شـكل وسيط متميز ، من نظام قائم الى نظام يعقبه . ويتخذ التطور عندئذ مظهرا « منتظمـا » شـاملا فى كل مرة اقامة توازن جديد ليس له من غاية سوى الدوام ، او ان يخلى مكانه بدوره لتوازن آخر . نفهم من هـذا السبب الذى من اجله اتخـذ جولد وايلدريدج لنظريتهمـا الخاصـة بالتطـور عبـارة « التوازنات المرقمة » .

اشرنا فيما قبل الى أن تلك الصيغة الاصلية للتطور وهى « تجنب التغير بأى ثمن » لا تسرى على الانواع فقط ، وانما تسرى أيضا على كل النظم المتكاملة . وليس من شك فى أن المجتمع الانسانى هو أحد هذه النظم . والحق يقال انه لا يوجد ى سبب يمنع من تطبيق هذا القانون العام عليه . ومع ذلك أليس حقا أن المجتمعات لا تكف عن التطور ، وأنها تغير ابنيتها ، ومستواها الاقتصادى ، وعاداتها ؟ ألا يتعارض تاريخ الانسان مع الصورة الثابتة (أو « المرقمة » بعبارة أدق) التى ذكرناها آنفا ؟ لنجد تجربة ذهنية فى محاولة للاجابة عن هذا السؤال ، لنتصور أن الحضارة الاوربية ، أكثر الحضارات غزارة وتغيرا ، استخدمت فى الماضى لسبب أو لآخر استراتيجية أخرى فى تطورها فاكتفت بنطاقها الاوربى ، ولم تنطلق لغزو العالم ، فهل كان هناك فى هذا الفرض فرصة لان يدخل عالمنا فى عصر التكنولوجيا المتقدمة بحيث يكون الانسان فى مختلف القارات قد اكتشف الكهرباء ، وبنى الطائرات ، واستخدم الآلات الحاسبة ، وذلك بكيفية مستقلة ؟ ليس هناك اجابة مطلقة عن هذا السؤال . ومع ذلك يجوز لاسباب معقولة القول بأنه لم يكن ليحدث شىء من هذا . وحين وصل الملاحون الاوربيون الاوائل الى القارة الامريكية وجدوا بها مجتمعات بلغت مراحل مختلفة من التقدم : مجتمعات تملك ثقافات منوعة ، واحيانا ثروات كبيرة ، ولكنها ظهرت بنوع من التقدم : مجتمعات تملك ثقافات منوعة ، وأحيانا ثروات كبيرة ، ولكنها ظهرت بنوع ما وكأنها توقفت فى تطورها ، إما لانها عاشت عدة قرون حياة لم تتغير ، واما لانها لم تكن سوى ظل ماضيها العظيم ، مثل حضارات الانديز والمكسيك . وحين اكتسب الانجليز فى القرن التاسع عشر مركزا متفوقا فى الصين تذوقوا ثقافة ساخرة بالتأكيد ، ولكنها ثقافة عاشت ألفى سنة فى حالة ركود عجيب ، محبوسة فى جو من الصرامة الشديدة ، والطقوس التى تحجرت ، فى حين كان لها منذ بضعة آلاف من السنين خاصة مبدعة (٦) وكثيرا ما دهش المتخصصون فى الحضارات العظيمة الزائلة ببلاد ما بين النهرين حين اكتشفوا فى أسلوب معيشة فلاحى هذه الاصقاع التى صارت اليوم صحراوية الاثار الشعائرية المتحجرة للعادات التى تبناها هؤلاء الفلاحون باعتبارها تجديدات جرت منذ الوف السنين .

---

(٦) لا يؤثر هذا التقدير اى تأثير فى حقيقة انها واحدة من اغنى الثقافات فى العالم واكثرها رقة وتهذيبا ، الا انه من الواضح ان تطورها كان بطيئا او معدوما .. ويمكن اثبات ذلك بمقال الفن الصينى الذى يتميز بخاصية محافظة الشد المحافظة .. ولنتأمل أيضا تدريس الصينيين للشيوخ والشيخوخة ، الامر الذى يقابله انعدام اى دور يؤديه الشباب فى الحياة العامة والخلق الفنى .

وعندما نزل المستعمرون الانجليز فى استراليا وجدوا انفسهم حيال ثقافة وطنيـة لم يطرأ عليها أقل تغيير منذ عشرة آلاف سنة ، وتذكـر بالزمن الذى كان فيه أجداد هؤلاء المستعمرين انفسهم يعيشون على مشارف الجليد الذى كان يغطى وقتئذ المنطقة الشمالية من القارة الاوربية . وحين أجتاحت البلاد جبهة القتال فى حرب الهند الصينية ، مطاردة أمامها دون هوادة موجات جديدة من السكان الذين أنتزعتهم من ديارهم ، استقبل معسكر للاجئين ذات يوم قبيلة برزت فجأة من عصور ما قبل التاريخ امام أعين علماء الانثروبولوجيا (علم الانسان) الذين أصابهم الذهول : فلم يكن هؤلاء « الاناسى العرايا » يعرفون النار او الثياب ، ولا يبنون البيوت ، ولا يزرعون الارض ، وحتى لغتهم كانت تحتوى على الفاظ بدائية للغاية . ولما كانت هذه القبيلة قد عاشت على مدى قرون طويلة فى ظل الحضارات العظيمة فى جنوب شرقى آسيا فانها لم تخبر أقل تجديد خليق بأن يغير حياتها . ويكفى أن نفتح كتابا فى الانثروبولوجيا لكى نثرى معلوماتنا عن هذه القبائل ، ولندرك حقيقة مدهشة ، وهى أن عالمنا ، عالم القرن العشرين ، آهل بقبائل صغيرة لم تحظ منذ آلاف السنين بأى تقدم فى الطريق ــ الذى يبدو لنا مع ذلك طبيعيا ومنطقيا ــ طريق التقدم التقنى والتجديد .

ومع ذلك فلنغير من مجالنا ، ونترك أرضنا ، ونتجه بأنظارنا بعيدا فى المجرة ، ونطرح السؤال التالى : ما هو احتمال وجود حضارة متقدمة تقدما كبيرا فى كوكب اخر من كواكب المجرة (او غيرها فى الكون ، الامر الذى لا يغير شيئا فى مصطلحات المشكلة) ؟ فى مقال بعنوان « الاعداد غير الصحيحة » (٧) يبدى روبرت ج. ويسون أن هذا الاحتمال ضعيف جدا ، حتى فى حالة ما اذا كان التطور قد أدى فى جهة ما هناك الى خلق نوع ذكى من الاحياء . ويرتكز استنتاجه هذا الذى يثير الدهش على تلك الحجة التى تقول ان كل حضارة خلقها مثل هذا النوع الذكى تبدى نزعة فطرية الى الحفاظ على ابنيها ومكافحة كل الآراء غير التقليدية ويذكر دعما لنظريته واقعة انه من بين الاثنى عشرة حضارة أرضية كبرى (٨) التى تركت آثارا تشهد بعظمتها ، وشيدت مبانى فخمة ، وأبدعت أعمالا فنيه ، وعرفت الفلسفة والادب ، توقفت احدى عشرة حضارة منها فى تطورها او تراجعت قبل أن تبلغ مستوى التكنولوجيا المتقدمة .

---

(٧) رج ويسون : « التاريخ الطبيعى » الجزء ٨٨ ، العدد ٢ عام ١٩٧٩

(٨) من المسلم به ان رقم ١٢ الخاص بالحضارات ليس له اية قيمة مطلقة ، وانه قابل للتنويع تبعا للنظرية التاريخية المتبعة . وفى المستطاع القول مع توينبى بأن هناك ٢٥ حضارة ، او القول بأن الحضارات ٧ او ٨ تبعا لما قدره سبنجلر . غير ان دراسة هذه المسألة سوف تبعدنا عن غايتنا دون ان نعدل مضمون استنتاجاتنا ..

أما الحضارة الثانية عشرة فكانت هى الحضارة الغربية .. فهل لنا أن ندهش من أن العلم الذى أنتجته هذه الحضارة فى فترة تطورها الاكثر تقدما قد أعتبر التقدم بمثابة القاعدة لا بمثابة استثناء ؟

ليس فى وسعنا أن نشك فى أن الحضارات نفسها التى توقفت فى تطورها لا بد أن تكون قد بدأت تتطور حتى وصلت الى المرحلة التى بلغتها ، ولا بد ان تطورها ، أسوة بتطور عالم الحيوان ، قد جرى بفضل استرخاء الآليات المثبتة ، وبفعل الجماعات أو الافراد الهامشيين . فهل يمكن من أجل هذا أعتبار النموذج « الالوباترى » (أى المنعزل عن وطنه : المترجم) صحيحا بالنسبة الى المجتمعات البشرية ؟ هناك فى مجال الفكر ، لا فى مجال المورفولوجيا (علم التشكل ـ المترجم) ، تطور جرى على مدى تاريخ البشر . ونوع « الاوموسابينز » (الانسان العاقل) الذى يعيش على كوكبنا منذ مئة ألف سنة لم يتغير من الوجهة الشكلية (المورفولوجية) طوال هذا الدهر ، فقد بقى على ما هو عليه منذ خمس وثلاثين سنة على الاقل (٩) . واذا كان ثمة تطور فانه يكمن فى استكشاف امكانيات هذا النوع ، وهى امكانيات منقوشة فيه بصورة مستديمة ، ولا شأن لها بأية تكيفات أحيائية جديدة ، وعلى ذلك فاذا كان أسلوب التطور قد تغير (فى حين أنه بقى « اللوباترى » فى رأى من الآراء) فانه ينبغى أيضا البحث فى ناحية أخرى عن رواد التغيير . ولم يعد السكان « الهامشيون » (اذ نحن عدنا الى استخدام هذا المصطلح) هم الذين يقيمون فى مناطق نائية ، ولكنهم هم الذين يرتادون مشارف الفكر الثابت ، ويخالفون القاعدة ، ويتحاشون السطحية ، ويبتعدون عن الوسط (من الامور) . أولئك هم الجماعات التى تتشكل من الشباب والمتمردين ومن الصفوة من المفكرين والفنانين ، ومن الاقليات القومية ، وبعبارة واحدة من كل « الهامشيين » فى الفكر ، كل الذين يختلفون عن الغالبية التى تحيط بهم . و « الاللوباترى » فى تاريخ البشر لم تعد فكرة جغرافية ، ولكنها فكرة أخلاقية وعقلية ، وهى التى يمكن دائما أن تكون عاملا للتقدم . واذا كان صحيحا أن التغير ليس دائما مرادفا للتقدم (ولعل العكس هو الاصح) فانه من الصحيح ايضا انه فى حالة انعدام التغير فان الاستقرار يولد حتما الركود ، أو حتى الانتكاس .

ولشرح ظاهرة الحضارة الاوربية اجتذب ويسون الانظار الى الحقيقة العجيبة التى ميزت تاريخها ، وذلك منذ نشأتها . تلك الحقيقة هى

---

(٩) الدلفين ، وهو نوع اشتهر بذكائه ، لم يتغير مخه منذ عشرين مليون سنة .. فهل انبثق ذكاء الدلفين فجأة بظهور نوعه ، او انه اكتمل بفضل تطور « ثقافى » ؟ سؤال من العسير الاجابة عنه . وعلى اية حال فاذا كان ثمة تطور فانه لم يكن سريعا ويمكن ذكر الدلفين كمثال لفرصة تطورية لم تتحقق .

انقسام قارتنا ، أو تجزؤها . فالعاصمة الروحية التى كانت لزمن طويل هى روما لم تتماثل مع مراكز الادارة المحليـــة التى تقيم بهـــا السلطة السياسية . لذلك لم تعرف أوربا امبراطوريات كبيرة مركـزة ، بل بقيت مجزاة ومنوعة (حيثما تطابقت السلطة الروحية والسلطة السياسـية ، كما فى بيزنطة ، تجمدت وتخططت ، الامر الذى لا يقلل مع ذلك من فتيتها وجاذبيتها) . وعصر دول المدن هو الذى شهد بلاد الاغريق القديمة قادرة على تحقيق أعظم الانتصارات ، وكان عهد الجمهورية اكبر فترة خـلاقة فى تاريخ روما . وعصر « الممالك المحاربة » كان هو عصر الصين الذهبى . ودائمـــا حين تتراخى الصرامة ، ويتنوع التخطيط ، ويضعف نطـــاق الضغوط ، ويسود التسامح ، ويكون للحق فى الاختلاف قيمة ، يكون من شأن الحضارات أن تدخل فى مرحلة الازدهار . ومع ذلك لم تكن هـــذه الفترات طويلة الامد . وفضلا عن ذلك كانت القارة مهددة بشهية الحكام الجشعين ، فقد أراد كل من : شارلمان ، ونابليون ، وهتلر ، وستالين ، اخضاعها لسلطانهم ، وفرض نظامهم عليها . وبسبب بعض نزوات التاريخ لم تحقيق واحدة من محاولات السيطرة التسع أو العشر أهدافها بالكامل وحرمت أوربا والغرب من الخبرات التى نعمت بها أجـزاء أخـــرى من العالم . واليوم وقد اعترفت معظم البلاد المتقدمة بالحق فى الاختلاف ، وفى « الخدمة » ولم يعد أحد يفكر فى « الاللوباترية » الثقافية والروحية ، فان العالم يتطور بسرعة ، ومع ذلك يحسن بنا أن نجعل دائما فى اعتبارنا أن التطور هو الاستثناء ، لا القاعدة ، وأن لا شىء يضمن دوامه . ويجب على الحضارة الراغبة فى التقدم أن تكون دواما محافظة ، والا فقـــدت ما اكتسبته فى الماضى . ولكن يجب عليها أيضا أن تظهر دلائل الحرية ، والا فانها لن تستفيد من اسهام مجموعاتها الهامشية . وحتى الفكرة الاكثر صحة تغدو مقبرة للتقدم اذا اعتبرت أنها الحقيقة الوحيدة .

ونحن لا نعرف هل يوجد فى مجرتنا حضارة أخرى متقدمة تقـدما كبيرا ، ولكننا لا نملك أى دليل يؤكد أن حضارتنا سوف تبقى دهرا طويلا فى مستواها الحاضر .

مركز مطبوعات اليونسكو

يقدم إضافة إلى المكتبة العربية
ومساهمة في إثراء الفكر العربي

- مجلة رسالة اليونسكو
- المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية
- مجلة مستقبل التربية
- مجلة اليونسكو للمعلومات والمكتبات والأرشيف
- مجلة (ديوجين)
- مجلة العلم والمجتمع

هي مجموعة من المجلات التي تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتها الدولية.

تصدر طبعاتها العربية ويقوم بنقلها إلى العربية نخبة متخصصة من الأساتذة العرب.

تصدر الطبعة العربية بالاتفاق مع الشعبة القومية لليونسكو وبمعاونة الشعب القومية العربية ووزارة الثقافة والإعلام بجمهورية مصر العربية.

رقم الايداع ٣٨٥

مطابع شركة الاعلانات الشرقية

